

شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلَامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

– حفِظَهُ اللَّهُ –

الدرس الرابع

«الشيخ لم يراجع التفريغ»

بسم الله والحمد لله

وصلى الله وسلم وبارك على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

أما بعد...

اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى–: "مسائل الحروف"

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد...

فإن المصنف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– لما تكلم في المباحث اللغوية.

وأن الألفاظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- إلى اسمٍ.
- وفعلٍ.
- وحرف.

فأما الاسم: فقد تكلم عن كثيرٍ من مباحثه ومسائله فيما تقدم، فذكر أقسامه وأنواعه باعتبار وحدة لفظه، واعتبار وحدة مدلوله، وما يتعلق بذلك من الأمور التي سبقت كالمشتق وغيره.

وأما الفعل: فإن مباحث الأصوليين في دلائل الفعل قليلة وليست كثيرة، ويكتفون بما يذكره اللغويون والنحويون في كتبهم من علامات معرفة الفعل، وأنواع الفعل سواءً كان ماضيًا، أو مضارعًا، أو أمرًا، وإن كانوا يتوسعون في الأمر على سبيل الخصوص، ولكنهم يتكلمون عنه ليس هنا في هذا الموضع، وإنما عندما يتكلمون عن مباحث الأمر والنهي، فيتكلمون عن صيغ الأمر.

بقي القسم الثالث وهو الحرف: وقد أفرد المصنف –رَحِمَهُ الله تَعَالَى– عددًا من المسائل المتعلقة بالحروف؛ ولذا سماها "**مسائل الحروف**" فجمع عددًا من المسائل، وجعلها تحت هذا العنوان العام وهو **(مسائل الحروف)**.

والحروف: جمع حرفٍ، وهي الألفاظ التي تتصل بالأسماء، والأفعال، والجُمَل بحيث أنها لا تدل وحدها على سبيل الانفراد على معنًى تام، بل لا بد أن يكون المعنى التام حال اتصالها بغيرها، وعندما نقول: إن

الحرف لا يدل على انفراده بمعنًى تام؛ لأن له معنًى على انفراده، لكنه ليس تامًّا مثل ما سيذكره المصنف بعد قليل في دلالة عددٍ من الحروف كالواو، والفاء، وغيرها من الحروف بعد قليل.

وذِكر مسائل الحروف مهمة: وذلك أن الفقيه محتاجٌ لمعرفتها؛ أي محتاجٌ لمعرفة معاني الحروف، وذلك أن هذه الحروف تقع كثيرًا في الأدلة الشرعية من الكتاب والسُّنَّة، فيحتاج الفقيه لمعرفة دلالة هذه الحروف ومعانيها، كما أنها تقع كذلك في ألفاظ المكلفين، فالمفتي والفقيه الذي سيتكلم محتاجٌ لمعرفة الحكم المنبني على لفظ المكلفين؛ ولذا فإني إن شاء الله في هذه المسائل التي سيوردها المصنف سأذكر في كثيرٍ منها مثالًا من أدلة الأصول، وهي أدلة التشريع من الكتاب أو السنة، ومثالًا آخر من كلام المكلفين لتنزيل معاني الحروف عليها.

وقبل أن نبدأ بما ذكره المصنف من المسائل، فإني سأورد مسألتين سهلتين:

- **المسألة الأولى**: أن العلماء يقولون وقد نص على ذلك الطوفي: أن الأصل أن في كل حرفٍ من الحروف؛ أي حروف المعاني أن له معنًى واحدًا فقط، وما عدا هذا المعنى، فإنه يكون مجازًا فيه إن سميناه، أو إن اعتبرنا المجاز كما هي طريقة أغلب أهل العلم، إلا بعض الحروف التي عرض لها عارض، فهذا الحرف الذي عرض له عارض كما سيأتينا إن شاء الله في الحرف الذي يلي الواو وهو الفاء، فإنه لما عرض له عارض اقتضى أن يكون له معنيان مجتمعان، وإلا فالأصل أن كل حرفٍ له معنًى واحد فقط، وما عدا هذا المعنى فإنه يكون مجازًا ينقل إليه المعنى بدليل، فلا ينقل إلى المجاز إلا بدليل.

- **المسألة الثانية**: أننا عندما نقول: إنه ليس له إلا معنى واحد حقيقي، معنى ذلك أنه لا يلتغي المعنى الثاني، بل يبقى ما دام معنًى صحيحًا مستعملًا، فإنه يسمى معنًى مجازيًّا يصار إليه بدليلٍ أو قرينةٍ دالةٍ عليه، فلا يلغى المعنى الثاني بل هو باقٍ، لكن حيث وُجِد الدلالة.

أقول هذا لمَ؟

لأن كثيرًا من أهل العلم من المتقدمين ومن بعدهم عنوا بإفراد كتبٍ كاملةٍ لمعاني الحروف، والكتب التي طُبِعَت لكبار علماء اللغة كالزجاجي وغيره في معاني الحروف طُبعت في وقتنا هذا تربو على عشرة كتب كلها في معاني الحروف، بل هناك كتبٌ أفردت لحرفٍ، والمعاني المتعلقة بهذا الحرف، (فاللام) على سبيل المثال له معاني كثيرة سيأتي ذكرها والإشارة لعددها في محله.

"الواو لمطلق الجمع"

نعم، بدأ المصنف بأول الحروف وهو (الواو) **والمقصود بالواو هنا**: الواو التي تأتي بين الأفعال، أو تأتي بين الأسماء، فإنه قال: "**لمطلق الجمع**" المصنف هنا أجاد، فإنه عبَّر بمطلق الجمع خلافًا لابن الحاجب، فإنه عبَّر بالجمع المطلق، والمصنف تبع في ذلك ابن مفلحٍ والسبكي في [جمع الجوامع].

وهذا التعبير من المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بمطلق الجمع قالوا: إنه أصوب؛ لأنه يكون أكملَ في الدلالة، مثل ما تعرفون الحديث عن مطلق الإيمان والإيمان المطلق، والوضوء والماء، والماء المطلق ومطلق الماء، فلا شك أن مطلق الجمع أدق؛ لأنه يدل على الجمع، ولكنه من غير تقييدٍ له بكونه جمعًا مرتبًا، ولا جمعًا فيه معية، هذا معنى قول المصنف: "**إنها لمطلق الجمع**" وهذا من الإصابة في التعبير خلافًا لابن الحاجب.

وقول المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: "**إنها لمطلق الجمع**" معنى هذه الجملة أن الواو إذا جاءت بعد أفعالٍ أو بعد أسماء، فإنها تدل على اشتراك المعطوفات في الحكم، وهذا هو مطلق الجمع، وهو الاشتراك في الحكم؛ لأن ما زاد عن ذلك وهو الاشتراك في الحكم مع الزمان سواءً كان اشتراكًا أو ترتيبًا، فإن الزائد عنه زائدٌ عن مطلق الجمع، فهو مطلق جمعٍ، فهو جمعٌ مع ترتيبٍ أو مع معية.

إذن فالمراد بمطلق الجمع: هو الاشتراك في الحكم دون الزمان، أو غيره من الأمور الأخرى المتعلقة بالجمع في غير الحكم، نعم.

"لا لترتيبٍ ولا معيةٍ عند الأكثر"

نعم، قول المصنف: "**لا لترتيبٍ**" أي أن الواو لا تدل على الترتيب في قول أكثر اللغويين، وسيأتي إن شاء الله من قال ذلك، ومن حكى فيها إجماعًا.

والمراد بالترتيب: هو أن يأتي بالشيء بعد الشيء، فيكون أحدهما متقدمًا على الآخر، فيكون اشتراكًا في الحكمِ مع ترتيبٍ؛ أي مع تقديم أحدهما على الآخر وهو نفي الزمان.

وأما المعية: فالمراد بها هو الاشتراك في الزمان والحكم معًا، فلو قيل: إنها للجمع والمعية لكان كذلك.

إذن قول المصنف: "**لا لترتيبٍ ولا لمعية**" يدلنا على أنه لمطلق الجمع من غير النظر للجمع في الزمان أو الترتيب فيه، وهذا معنى قولهم: إنه مطلق الجمع؛ لأن المعنى المشترك في هذه الأمور الثلاث هو مطلق الجمع.

نعم، وقول المصنف: "**عند الأكثر**" هذا هو الصواب أن أكثر اللغويين يقولون: إنها لمطلق الجمع لا لترتيب، ولا لمعية.

قالوا: وقد حكى سيبويه في كتابه [الكتاب] هذا الحكم سبعة عشرة مرة ينص على أنها لمطلق الجمع، ولم يذكر أنها للترتيب، ولكن عبَّر المصنف بالأكثر؛ لأن بعضًا من اللغويين كما سيأتي عن الفراء وغيره أنهم قالوا: إنها تفيد الترتيب ولكنه ضعيف، ضعف جمعٌ من المحققين، نعم.

"وكلام أصحابنا يدل على أن الجمع المعية"

نعم، قول المصنف: "**وكلام أصحابنا**" يعني كلام بعض أصحابنا "**يدل على أن الجمع المعية**" يعني أنهم يعبرون بالمعية ويقصدون به الجمع، وممن نص على ذلك ابن القيم -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-، فقد ذكر في كتاب [الصلاة]: {أن المعية تقتضي المشاركة، ولا تقتضي المقارنة في كثيرٍ من ألفاظ الشرع} وهذا يدل عندهم على أنهم يستخدمون المعية بمعنى مطلق الجمع، ولا يجعلوا للمعية معناها الاشتراك في الحكم والزمان معًا كما ذكرت لكم عن ابن القيم -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في تطبيقه لبعض المعاني من كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، وسنة نبيه -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

إذن هنا قول المصنف: "**وكلام أصحابنا يدل على أن الجمع المعية**" بمعنى أنهم يستخدمون المعية بمعنى الجمع، ويحملون على ذلك بعض النصوص الشرعية الواردة فيه، نعم.

"وذكر في التمهيد وغيره ما يدل على أنه إجماع أهل اللغة؛ لإجماعهم أنها في الأسماء المختلفة، كواو الجمع، وياء التثنية في المتماثلة"

نعم، قول المصنف: "**وذكر في التمهيد**" يعني به أبا الخطاب الكلوذاني -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- وغيره؛ أي غيره من الأصوليين كابن عقيل وغيره.

قال: "**ما يدل على أنه إجماع أهل اللغة**" حكى جمعٌ من اللغويين، ومن الأصوليين الإجماع على أن الواو تفيد مطلق الجمع لا الترتيب، وممن حكاه من اللغويين أبو علي الفارسي، والسيرافي والسهيلي صاحب [الأمالي]، وهذا الإجماع الذي حكاه هؤلاء منقوضٌ بخلاف عددٍ من أكابر أهل اللغة الذين حكوا خلافه، وهو أنه يقتضي الترتيب.

وممن حكى ذلك، أو حكى الخلاف فيه ابن هشام في كتابه [مغني اللبيب] وفي غيره من كتبه نقل عن الفراء، وعن الكسائي، وعن غيرهم من أهل اللغة أنهم يرون أن الواو تفيد الترتيب، وأنها لغةٌ لكنها ضعيفةٌ ومهجورة.

إذن فالقول: بأن الواو تفيد الترتيب هي لُغيَّة، ولكنها لغةٌ ضعيفة ومهجورة، والغالب في الاستخدام إفادتها للترتيب.

ثم دلل على ذلك؛ أي دلل [صاحب التمهيد] وهو أبو الخطاب على أنها تستخدم الواو لمطلق الجمع لا للترتيب بدليلٍ لغوي وهو قوله: **"لإجماعهم أنها في الأسماء المختلفة"**.

قوله: **"لإجماعهم"** أي لإجماع أهل اللغة **"أنها"**؛ أي الواو **"في الأسماء المختلفة"**؛ يعني عندنا مصطلحان لأبين هذين المصطلحين ثم نرجع هذه الجملة:

- عندنا الأسماء المختلفة.
- وعندنا الأسماء المتماثلة.

عندما تقول في الأسماء المختلفة أولًا أن تعدد أسماءً متعددةً وبينها قاسم، مثل: (هذا محمد بن هارون وهذا محمد بن خزيمة وهذا محمد بن جرير) فهذه أسماء مختلفة (محمد، ومحمد، ومحمد) فإذا جمعت هذه الأسماء في اسمٍ واحد سميت هؤلاء (بالمحمدون)، فتقول: (هؤلاء المحمدون).

إذن الأسماء المختلفة أن تأتي بأسماء أعلام، ثم تعطف بنيها بالواو، (هذا محمد بن خزيمة ومحمد بن جرير ومحمد بن هارون) وهؤلاء المشهورون عند المحدثين (بالمحمدون الثلاثة).

فيقول، أو نقل أبو الخطاب: {أنك إذا جئت في الأسماء المختلفة بالواو هذا محمدٌ، ومحمدٌ، ومحمدٌ، ثم أبدلتها بواو الجمع في الأسماء المتماثلة، فقلت: (هؤلاء المحمدون) دلنا على أن الواو إنما يُقصد بها العطف لا الترتيب؛ فقد تقول: (جاء محمدٌ، ومحمدٌ، ومحمد) ثم تقول: (جاء المحمدون)، فكلمة (جاء المحمدون) لا تقتضي ترتيب تقديم الأول على الثاني على الثالث؛ لأنها جُمِعَت في اسمٍ متماثلٍ واحد}.

هنا فائدة لغوية، أو ليست لغوية، وإنما أدبية: جمع بعض أهل الأدب كتابًا أسماه المحمدون من الشعراء، جمع فيه عددًا من المحمدين من الشعراء، ومن الأدباء، وهو القفطي صاحب الكتاب، وقد طُبع في الهند قديمًا، وهذا الكتاب يعني فيه نكت قد لا توجد في غيره من كتب التراجم.

إذن هذا معنى قوله: **"لإجماعهم أنها"**؛ أي الواو **"في الأسماء المختلفة"** مثل قولنا: (جاء محمدٌ، ومحمدٌ، ومحمد) كواو الجمع في الأسماء المتماثلة مثل: (جاء المحمدون).

قال: **"وياء التثنية"**

ياء التثنيةِ مثل أن تقول: (رأيت زيدًا) أو (رأيت زيد بن فلانٍ، وزيد بن فلان) ثم تقول: (رأيت الزيدين) فهنا ياء تثنيةٍ لما كانا اثنين، فواو الجمع إذا كانت الأسماء المختلفة عددًا، وفي التثنية إذا كانا اثنين.

فإذا قلت: (رأيت زيدين، أو الزيدين) فإنها بمعنى (رأيت زيد بن خالدٍ، وزيد بن فلان) هذا معنى قوله: "وياء التثنية في المتماثلة"؛ أي في الأسماء المتماثلة.

قال: **"واحتج به ابن عقيلٍ وغيره"** هذا يدل على قوة هذه الحجة؛ لأن ابن عقيل احتج به ولم ينتقضه.

قال: "**وفيه نظر**" قول المصنف هنا: "**وفيه نظر**" تبع فيه ابن مفلح، فإن ابن مفلح نظَّر هذا الدليل، واختصر التنظير بقوله: {لجواز ذلك مع كونه للترتيب} هذا مختصر ما ذكره ابن مفلح قال: {لجواز ذلك مع كونه للترتيب}.

ما معنى كلام ابن مفلح؟

ابن مفلح يقول: لو أن الأسماء المختلفة عُطِفَ بينها بما يقتضي الترتيب وهو (ثُمَّ)، فإنه يجوز أن تأتي بدلها باسمٍ متماثل (رأيت محمدَ بن فلانٍ) أو نقول: (جاء محمد بن فلانٍ، ثم جاء محمدٌ بن فلان، ثم جاء محمد بن فلان) فهذه تقتضي الترتيب؛ لأنك عطفت بينها ب(ثم) التي تقتضي الترتيب، يصح أن تستبدلها بالاسم المتماثل، فتقول: (جاء المحمدون).

فلما كان الإتيان بالاسم المتماثل، أو في الأسماء المتماثلة يصح أن يؤتى بها في المرتب، وفي غير المرتب، فإن الاستدلال هنا في غير محله، ونقول: إنما هو استعمال أهل اللغة وهو المقدَّم، فهو أولى من الاستدلال.

وهذا يدلنا على أن الأصل في المباني اللغوية إنما هو السماع في تنزيلها على معانيها، نعم.

"وقال الحلواني: وثعلب من أصحابنا، وغيرهما من النحاة والشافعية إنها للترتيب"

نعم، يعني بدأ بالقول الثاني في مسألة الواو، قال: "**وقال الحُلواني**" العلماء بعضهم، وهذا من مشتبه النسبة الحنفيُّ حلوانيٌّ، والحنبلي حُلوانيٌّ، ضبط نسبة الحُلواني بن رجب في ترجمته في [ذيل الطبقات].

قال: "**وقال الحلواني**" يعني به أبا الفتح اللي هو الأب والابن، فاللي يغلب على ظني أنه يقصد أبا الفتح؛ لأن هذا القول نُسِب لكتاب [الهداية] كما في المسودة.

قال: "**وثعلبٌ من أصحابنا**" ثعلب من أئمة اللغة المعروفين.

وقوله: "**من أصحابنا**" يعني أن الاثنين من أصحابنا، فالحلواني من الحنابلة، وثعلبٌ كذلك من الحنابلة، وهذا الصحيح، فإن ثعلب لغوي، وغلامه كذلك كلاهما من أصحاب الإمام أحمد الذين جالسوه، وانتفعوا بعلمه؛ ولذلك فإن الحنابلة يعدون هذين الاثنين من الحنابلة.

ومر معنا أن ابن فارس يصنف من علماء المالكية، وغيرهم من علماء اللغة؛ يعني قد يكون منتسبًا لمذهب مثل أزهري لا شك أنه شافعي المكتب؛ ولذا ألَّف الكتاب المهم كتاب [الزاهر] وأهم منه كتابه [تهذيب اللغة]، كتاب [تهذيب اللغة للأزهري] هذا من أهم الكتب التي أُلفَت في اللغة، نعم.

طبعًا عدَّه؛ عدَّ ثعلبًا من الحنابلة غير المؤلف كثير، ومن أقدمهم فيمن وقفت عليه ابن أبي يعلا في [الطبقات] فقد ذكر ترجمة لثعلب ولغلامه معًا، نعم.

قال: "**وقال الحلواني: وثعلبٌ من أصحابنا وغيرهما من النحاة والشافعية**"

قوله: "**وغيرهما من النحاة**"، "**من النحاة**" يقصد بهم اللغويين، وقد نُقِل ذلك عن الفرَّاء، وعن الكسائي، وهو من أئمة الإسلام في القراءة والنحو واللغة وغيرها، وقال به كثيرٌ من الكوفيين، وبعض البصريين، وإن كان الأغلب عند البصريين أنها لا تفيد الترتيب، وإنما تفيد مطلق الجمع فقط.

قال: "**والشافعية**" هذه الجملة وهي قول المصنف: "**والشافعية**" يدل، أو ظاهرها يدل على أن الشافعية كلهم يرون الترتيب، وهذا غير صحيح، وإنما الشافعية لهم قولان في المسألة، وقد نُسِب للشافعي أنه يرى الترتيب من نصه، وقد أُنكرت هذه النسبة للشافعي، فلا يثبت أن الشافعي قال: إن الواو للترتيب، وقد أطال أبو إسحاق الإسفراييني في رد هذا القول، وأنه لا يصح أن يُنسب للشافعي، ولا القول بأنها للترتيب.

قال: "**إنها للترتيب**" بمعنى أن المعطوف الذي يكون في الزمان بعد المعطوف عليه، فيشتركان في الحكم، وليس مشتركان في الزمان، ولكنهما ترتيب، ولا يلزم الترتيب أن يكون متواليًا، فقد يكون متراخيًا، نعم.

"وقال أبو بكر: إن كان كل واحدٍ من المعطوف والمعطوف عليه شرطًا في صحة الآخر كآية الوضوء فللترتيب، وإلا فلا"

نعم، "**قال أبو بكر**" المقصود بأبي بكر في الغالب عند الحنابلة يقصد به أبو بكر عبد العزيز بن جعفر الذي هو مشهور بغلام الخلال صاحب كتاب [التنبيه، وزاد المسافر وغيرها].

وقلت: إنه في الغالب لِمَ؟

لأن بعضًا من العلماء كالمرداوي في [الإنصاف] نقلًا عن الحارثي ذكر أن صاحب [المقنع] كثيرًا ما يطلق أبا بكر ويعني به الخلال، ولكن الأصل عند الحنابلة إذا أطلقوا أبا بكر فيعنون به غلام الخلال الذي يسمى أبو بكر عبد العزيز.

قال: "**وقال أبو بكر**" يعني به عبد العزيز بن جعفر.

"**إن كان كل واحدٍ من المعطوف والمعطوف عليه شرطًا في صحة الآخر فللترتيب**" مثاله "**كآية الوضوء، وإلا فلا، فليس للترتيب**" هذا القول ذكره أبو بكر عبد العزيز كما نقله عنه الشيخ تقي الدين في مواضع كثيرة من كتابه [التنبيه] وأطال عليه في موضع الوضوء، وهي قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾[المائدة:٦].

فالواو التي بين هذه أعضاء الوضوء الأربعة هل هي للترتيب أم لا؟

فذكر هنا أبو بكر: أنها للترتيب في هذه الآية، ووجهه قال: {لأن كل واحدٍ منها شرطُ لما قبله، فلما كان ما قبله شرطٌ له، فإنه يكون للترتيب}.

طبعًا هذه المسألة وهي هل الواو الأصل فيها أنها، هل الواو تدل على الترتيب أم لا؟

ينبني عليه الكثير من الأحكام:

منها آية الوضوء؛ فآية الوضوء فنقول: إنها تدل على الترتيب بين الأعضاء وإن لم تكن الواو دالةً عليه، والدليل على ذلك ذكر ممسوحٍ بين مغسولات؛ لأن عادة البلغاء أنهم يجمعون المتماثلات، ثم يذكرون المغايرات، وقد ذكر الله -عَزَّ وَجَل- ممسوحًا بين مغسولات، فبحثنا، فلم نجد لذلك معنى ولا علة إلا الترتيب، فنقول: إن دلالة الترتيب ليست دالةً بالواو، وإنما يدل عليها معنًى آخر وهو ذكر الممسوح بين المغسولات.

وأما مالك فقد استمسك بالأصل: وهو أن الواو لا تدل على الترتيب، فاستدل بذلك على أنه لا يجب الترتيب بين أعضاء الوضوء.

وأما فقهاؤنا فاستدلوا بأمر آخر كما ذكرت لك، كما أننا نستدل بأمرٍ آخر نقول: إن العطف هنا عطفٌ للحكم، فإن الله -عَزَّ وَجَل- ذكر في أول الأفعال الفاء ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا**﴾[المائدة:٦]، و(الفاءُ) تدل على الترتيب والتعقيب معً.

فنقول: إن الأعضاء التي بعده ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ**﴾[المائدة:٦] فهي معطوف عليها في الحكم، فيجب أن يكون كل عضوٍ بعد ذلك معطوفٌ على الأول، فيجب فيهما الترتيب والموالاة من باب العطف على حكم الذي ثبت عندنا في قوله: ﴿**فَاغْسِلُوا**﴾[المائدة:٦] حيث أثبت فيها الفاء.

إذن هذا ما يتعلق الآية.

من كلام المكلفين نذكر مثالًا أو مثالين:

- لو أن رجلًا قال لامرأته: إن دخلتِ الدار وكلمتِ زيدًا فأنتِ طالقٌ، فإن دخلت الدار قبل تكليم زيد طلقت بلا إشكال، فإن كلمت زيدًا قبل دخول الدار نقول: تطلق كذلك؛ لأن الواو تدل على الجمع، ولا يلزم منها الترتيب بين دخول الدار وبين تكليم زيد.

- كذلك لو أن رجلًا في مرضه المخوف قال في عطيته، وهنا عبرنا بالمرض المخوف ولم نقل: إنها وصية؛ لأنكم تعلمون الفروقات بين الوصية والمرض المخوف الأربعة التي ذكرها الموفق في آخر كتاب [الوصايا من العمدة] منها:

أن الوصايا تتزاحم، بينما العطايا التي تكون في المرض المخوف، فإنه يُقدَّم الأول قبل الثاني؛ لأنها لها حكم الهبات.

لو أن رجلًا في مرضه المخوف قال: (أعتقت زيدًا وعمرًا من مماليكي) ثم ضاق الثلث عنهما، فهل نقول: إنه يعتق الأول دون الثاني، أم يعتق منهما جميعًا ما يخرج من الثلث؟

نقول: الثاني: وهو أنه يعتق منهما جميعًا نسبته من الثلث؛ لأن قوله: (أعتقت زيدًا وعمرًا من عبيدي، أو من مماليكي) الواو هنا لا تدل على الترتيب، وإنما تدل على مطلق الجمع، بخلاف لو قال: (أعتقت زيدًا) ثم قال بعد ساعةٍ أو بعد نصف ساعة: (وأعتقت عمرًا) أو قال: (أعتقت عمرًا) فإنه يخرج الأول دون الثاني، نعم.

"والفاء للترتيب وللتعقيب في كل شيءٍ بحسبه"

نعم، هذا هو الحرف الثاني وهو (الفاء)، و(الفاء) هذا من الحروف التي لها حكمٌ خاصٌ بها كما أشار بعض أهل العلم، **فقالوا**: {إنه قد عرض لها عارض، هي الحرف الذي عرض له عارض، فأوجب له معنيين} فاقتضى هذا الحرف معنيين، وإلا فالأصل أن له معنًى واحدًا، وذلك أن المعنيين هما الترتيب والتعقيب.

ما هو العارض؟

قالوا: إن (الفاء) التي يؤتى بها للعطف فيها شبهٌ (بالفاء) في جواب الشرط، وجواب الشرط يلزم فيه الترتيب بعد المشروط؛ **فلذلك نقول**: إن (الفاء) لشبهها (بالفاء) الأخرى وهذا هو العرض وهو الشبه (بفاء) جواب الشرط جعلنا لها معنيين بدلًا من المعنى الواحد، وهذا ذكره الطوفي في بعض كتبه، وذلك أن الطوفي شرح قطعةً من [المحرر] شرح فيها فقط المسائل التي تبنى على الحروف من باب الطلاق، وشرحها بشرحٍ متوسع لا يكاد يوجد عند غيره في هذا الشرح، فأطال في دلائل الحروف ومعانيها، وما ينبني عليها، ولنقول: الحكمة في دلائل المعاني عليها، نعم.

قال: **"والفاءُ للترتيب"** مر معنا ما المراد بالترتيب.

قال: **"والتعقيب" المراد** بالتعقيب بمعنى أن يكون الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه من غير تراخٍ ولا مهلةٍ طويلة، وإنما يكون عَقِبَه.

والتعقيب عندهم؛ أي عند فقهائنا مرده للعرف يخلف من مسألةٍ إلى مسألة بحسبها.

ثم قال الشيخ: **"في كل شيءٍ بحسبه"** بمعنى أن ترتيب كل شيءٍ بحسبه، فالزمان بين ابتداء المرتب والمرتب عليه يطول ويقصر بحسب نوع الشيء وبحسب عرفه؛ ولذلك لما جاؤوا في أعضاء الوضوء وقالوا: إنها تدل على الترتيب للمعنى أو الدليل الذي ذكرت لكم قبل قليل وهو العطف على الفاء وما بعدها، فإنهم قالوا: إن الضابط فيه مرده إلى العرف، وبعضهم قال: إلى أن يجف العضو لأول، باعتبار أن هذه علامة واضحة فيه.

ومثله كل شيءٍ يقتضي التعقيب مثل من سلَّم من صلاة ثم فتل، ثم انتبه إلى أنه سلَّم عن نقص ركعةٍ فأكثر، فإنه يجب أن يرجع مباشرةً، وألا يطيل الفصل، نعم.

والكلام في قوله: "**كل شيءٍ بحسبه**" طويل، نعم.

"ومن لابتداء الغاية حقيقة"

طيب، قبل أن يبدأ المصنف في قوله: "**من**" مرَّ معنا من دلائل القرآن الدلالة على (الفاء) في آية الوضوء، إذا قلنا: إنه عطفٌ عليه.

لكن من أمثلته في كلام المكلفين:

لو أن رجلًا أقرَّ على نفسه فقال: لفلانٍ عليِّ درهم فدرهم) فهل يلزمه درهمٌ واحدٌ الآن أم يلزمه درهمان؟

نقول: يلزمه درهمان؛ لأنها تفيد التعقيب مع الجمع ترتيبٌ وتعقيب.

ومثله لو قال رجلٌ لامرأته هي طالقٌ، فطالقٌ، فالمذهب لو قال: (هي طالقٌ فطالقٌ فطالق) فالمذهب أنها ثلاث إلا أن ينوي واحدة.

تذكرون في كتاب [الطلاق] قلنا: إن ألفاظ الطلاق ثلاثة أنواع، أو أربعة أنواع:

- نوعٌ يقع ثلاثًا مطلقًا سوى نوى واحدةً أو لم ينوِ.
- ونوعٌ تقع به واحدةٌ مطلقة ولو نوى ثلاثًا.
- ونوعٌ يقع به ثلاثٌ إلا أن ينوي واحدةً.
- ونوع يقع به واحدة إلا أن ينوي ثلاثًا.

وهذه مرت معنا في كتاب الطلاق، نعم.

"ومِن لابتداء الغاية حقيقة عند أصحابنا وأكثر النحاة"

نعم، بدأ يتكلم المصنف عن "**من**"، "**ومن**" هنا "**من**" التي يؤتى بها قال: "**لابتداء الغاية**".

معنى قوله: "**لابتداء الغاية**"؛ يعني ابتداء الغاية التي سينتهى إليها، فإنه الغاية لها ابتداءٌ وانتهاء؛ فالابتداء تكون ب(مِن) والانتهاء تكون ب(إلى، وحتى، ونحوها).

ف(مِن) تكون لابتداء الغاية، الغاية هذه قد تكون غايةً مكانية، وقد تكون غايةً زمنية.

اضرب مثال للاثنين معًا: فمن قال: (ذهبت مِن الرياضِ إلى مكة من الساعة السادسة إلى الثانية عشر) فإننا في هذا المثال جمعنا الاثنين؛ الأول وهو الغاية المكانية وهذا باتفاق اللغويين أن (مِن) تدل عليه.

والثانية: الغاية الزمانية وهذا قول كثير من أهل العلم خلافًا لبعض أو كثير من البصريين فإنهم ينكرون ذلك.

طيب، قال: "**لابتداء الغاية حقيقةً**"

قوله: "**حقيقةً**" يعني أن ما عداها من المعاني مجاز، فالأصل أنها تكون لابتداء الغاية، ولا ننقلها لغيرها إلا حيث دل الدليل، وهذا الذي قدَّمه المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-.

وبناءً على ذلك فإنه قولهم: "**لابتداء الغاية**" يقابلها انتهاء الغاية، ف(مِن) نقيضها (إلى)؛ لأن هذا لابتداء الغاية، وهذا لنقيضها.

قال: "**عند أصحابنا**" أي عند الحنابلة.

"**وأكثر النحاة**"

طيب، قبل أن يعني ننتقل للقول الثاني قوله: "**عند أصحابنا**" يقصد بهم الحنابلة وهذا كلام المصنف تبع فيه ابن مفلح، ويحتاج إلى أيضًا تأمل؛ لأنهم دائمًا يقولون، يجمعون بينهما، فتحتاج إلى تأمل؛ يعني تأكد من نص على ذلك غير ابن مفلح، أو قبل ابن مفلح.

لكن قول المصنف: "**وأكثر النحاة**" فهذا صحيح، فإن أكثر النحاة على أنها حقيقةٌ في ابتداء الغاية، وفي غيرها تكون مجازًا، وقد أنكر ابن السمعاني في [قواطع الأدلة] جعل استخدام الفقهاء لها كاستخدام النحويين، **فقال**: {إن استخدام النحويين يكون لابتداء الغاية في الأصل، وأما الفقهاء فالأصل عندهم أنها للتبعيض}؛ **ولذلك يقول**: {هذا كلام النحويين فيما بينهم، وأما الذي تعرفه الفقهاء فهو الابتداء الغاية والتبعيض معًا، وكل واحدٍ في موضعه حقيقة}.

ولذلك أنا أقول لكم: أغلب الذي وقفت عليه من الحنابلة، وتحتاج إلى مراجعة، ولا أستطيع أن أجزم الآن إلا بعد مراجعة، أغلب من وقفت عليه من الحنابلة يقول: إن (مِن) هي للمعنيين، هي حقيقة في الأمرين في التبعيض، وحقيقةٌ في أيضًا ابتداء الغاية معًا، فيصح الاستدلال بهما، فتكون من باب المشترك في المعنيين معًا.

من الأمثلة الفقهية التي، أو من الأمثلة لتطبيق هذه القاعدة: أنها لابتداء الغاية من كلام النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- الحديث المشهور الثابت في الصحيح حينما قال -عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام-: «**مَا أَسْفَلَ الكَعْبَين مِنَ الإِزَار فَفِي النَّار**»، فقول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**مِن الإِزَار**» (مِن) هنا ابتدائية؛ بمعنى (مِن) ابتدأ الإزار من هذا الموضع فإنه يكون في النار.

وقد فهم بعض الناس أن تبعيضية، وبناءً على ذلك فإن الذي يكون في النار إنما هو الإزار، وقد جاء أن رجلًا سأل نافعًا مولى بن عمر -رَضِيَ الله عَنْهُما- لما روى هذا الحديث، فقال: "أمن الكعبين أم من

الإزار؟ فقال: وما ذنب الإزار، وإنما أراد اللحم والعظم" فدل ذلك على أن (مِن) هنا إنما هي لابتداء الغاية، وليس للتبعيض للإزار، خلافًا لمن ظن ذلك من الرواة.

من أمثلة تطبيقها على المكلفين أنها لابتداء الغاية:

- لو أن رجلًا قال لزوجه: (هي طالق أول) ما نقول: (في) لأنها تغير المعنى (هي طالقٌ أول يومٍ من رمضان) إن قلت: إنها تبعيضية فقد تطلق في أول اليوم ووسطه وآخره، فيكون من باب التردد، وإن قلت: إنها ابتدائية، فإن من أول دخول رمضان بغروب شمس آخر يومٍ من شعبان تطلق المرأة منه؛ ولذلك عللوا بأنها تطلق من أول يوم من رمضان؛ لأن (مِن) في قوله: (من رمضان) لابتداء الغاية، نعم.

"وقيل: حقيقة في التبعيض، وقول ابن عقيل"

نعم، وقول المصنف: "**وقيل: حقيقةٌ في التبعيض**" هذا القول الثاني الذي نقله المصنف عن ابن عقيل، وسأتكلم عن رأي ابن عقيل بعد قليل **تحتمل معنيين:**

- إما أنها حقيقةٌ في التبعيضٌ، مجازٌ في ابتداء الغاية، وهذا غير مقبول.
- وتحتمل أن تكون حقيقة في الاثنتين وهذه متى؟ لو قال: قال المصنف: وحقيقة في التبعيض" لقلنا: إنها معطوفة، لكنه لم يقل ذلك المصنف.

طيب، قال: "**وقالها ابن عقيلٍ**"؛ أي أن ابن عقيل قال هذا القول، ابن عقيل في الواضح لم يقل هذا الكلام، لم يقل: إن هناك قول أنها حقيقةٌ في التبعيض، **وإنما قال**: {إن (مِن) لابتداء الغاية وقد تستعمل وتدخل في الكلام للتبعيض} فسياق كلام ابن عقيل لم يحكه قولًا.

والأمر الثاني: لم يحكي أنها حقيقةٌ في التبعيض، مجازٌ في غيره، **وإنما قال**: {تدخل في الثنتين، فتكون حقيقةً في الجميع} فيكون موافقًا للقول الذي نقله ابن السمعاني عن الفقهاء.

والمسألة تحتاج إلى تدقيق في هذه المسألة، لعله أن يكون بعد ذلك.

طيب، على العموم إذن صار عندنا قولان في التبعيض:

قيل: إن (من) حقيقة في التبعيض.

وقيل: إنها مجازٌ فيه.

من الأمثلة على ذلك التي استخدمت فيها من للتبعيض:

قول الله –عَزَّ وَجَل– في آية التيمم: ﴿**فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ**﴾[المائدة:٦].

أبو حنيفة –رحمة الله عليه– قال: {إنها لابتداء الغاية، وبناءً على ذلك فيجوز التيمم بكل شيء}.

وأما فقهاؤنا كما نص على ذلك الزركشي، ونقله عنه كثيرون، ومنه منصوف الكشاف: {أن (مِن) هنا إنما هي تبعيضية}

ونقلوا عن الزمخشري أنه قال: {إن هذا من الغلط غير المقبول أن تقول: أن (مِن) هنا لابتداء الغاية}، لكن قد يقال وهو محتمل لغة، إذا قلنا: إن (مِن) من باب المشترك في اللفظ، فقد تكون محتملة المعنيين، وبناءً على ذلك فلا بد أن يكون التيمم مبتدأً به الصعيد، وأن يُحمَل جزء منه إلى الوجه واليدين، فلا يصح التيمم إلا بترابٍ له غبار، ولا يصح برملٍ، ولا بحجرٍ، ولا بما ليس من الأرض، كنخالة خبز، ونخالة الخشب، ونحو ذلك.

ولذلك، لا مانع بأن يكون (مِن) حقيقة في الثنتين وهو ظاهر كلام أصحاب الرواية وإن قالوا وصرحوا بأنها للتبعيض، نقول: هي تبعيضٌ وابتدائيةٌ كذلك، والقرآن حمَّال أوجه كما تعلمون، كما ثبت ذلك عن ابن عباس وأبي الدرداء -رَضِيَ الله عَنْهُما-، نعم.

"وقيل: في التبيين"

نعم، قول المصنف: "**في التبيين**" يعني أنها حقيقةٌ في التبيين مجازٌ في غيره، وهذا القول الذي ذكره المصنف هنا هو الذي جزم به الطوافي وغيره من فقهائنا، وجزم به قبلهم الرازي في [المحصول] **وقال**: {إنه حق}.

ومعنى قوله: "**إنها للتبيين**" بمعنى أن (مِن) حقيقةٌ مشتركةٌ في التبعيض، وحقيقةٌ مشتركةٌ أيضًا في التبعيض، وفي إبداء الغاية، وفي كل المعاني المنقولة عنها، والمعنى المشترك —شوف كيف-والمعنى المشترك في التبعيض، وفي ابتداء الغاية والتبيين؛ فتبيِّن بدء السَّراية إذا كان في طريق، أو تبيِّن ما منه الجزء.

إذن فقوله: "**للتبيين**" يدل على أنها تكون معنًى مشتركًا بين التبعيض وبين ابتداء الغاية، والمعنى المشترك بينهما هو التبيين، وقد أطال في [الإبهاج] في تقرير هذا القول، والتدليل عليه، وذكر الكثير من الآيات التي جاءت به، نعم.

والظاهر أنه كذلك؛ يعني ما ذكره هنا أنها للتبيين الظاهر هو الأقرب في استعمال فقهائنا كما نقلت لكم عن الشيخ تقي الدين وغيره، نعم.

"وإلى لانتهاء الغاية"

نعم (إلى) الذي هو حرف الجر ويكون مقصورًا وليس ممدودًا؛ يعني برسمٍ مقصور، وهي حرفٌ، وليس المراد بها الاسم، وأما الاسم فإنه يتغير معناها حينئذٍ.

قال: "**لانتهاء الغاية**"؛ أي لانتهاء الغاية الزمانية والمكانية كما تقدم معنا.

"وابتداء الغاية داخل، لا ما بعدها في الأصح، وفاقًا لمالكٍ والشافعي"

نعم، هذه مسألة مهمة جدًّا، وينبني عليها الكثير من الأسئلة وهي دخول الحد في المحدود، الغاية لها ابتداءٌ وهو (مِن) ولها انتهاء الغاية وهو (حتى، وإلى).

طيب، الحد سواءً كان في ابتداء الغاية، أو في انتهائها هل يدخل في المحدود أم لا؟

هذه المسألة المشهورة جدًّا التي تكلم عنها اللغويون والفقهاء كلامًا طويلًا.

المصنف قسمها إلى قسمين:

فقال: إنه في ابتداء الغاية داخل، ولم يحكي فيه خلافًا، فقال الشيخ: "**وابتداء الغاية داخلٌ**" أي أن الحد المذكور في ابتداء الغاية داخل؛ يعني نقول مثلًا: (هي طالقٌ من أول ليلةٍ من رمضان) (من) هنا لابتداء الغاية، فيدخل الحكم من رمضان، إذن فابتداء الغاية داخل.

قال: "**لا ما بعدها**"؛ أي لا ما بعد الغاية وهو ما بعد إلى أو حتى، فإنه ليس بداخلٍ، قال المصنف: "**في الأصح**".

طيب، قول المصنف هنا: "**في الأصح، أو على الأصح**" طبعًا للفائدة هم يفرقون الحنابلة فقط بين قولهم: في الأصح، وعلى الأصح، ويفرقون بين هذين المصطلحين أنهم إذا عبروا ب(في) فمعناه أن المسألة فيها وجهان عن الأصحاب، وإن عبروا ب(على) فمعناه أن فيها روايتين عن الإمام أحمد؛ ولذلك هم دقيقون في التعبير.

طيب، قول المصنف: "**في الأصح**" عائدٌ لكلا المسألتين وهي ابتداء الغاية وانتهاءها، فيكون في كلا المسألتين خلاف، ولكن المصنف لم يورد بعد ذلك إلا الخلاف في انتهاء الغاية، وسكت عن ذكر الخلاف المذكور في ابتداء الغاية.

وقد ذكر المصنف ثلاثة أقوال:

القول الأول: الدخول مطلقًا وهو ما حكاه المصنف، أو مفهوم كلام المصنف في قوله: "**الأصح**".

والثاني: أنها لا تدخل، وهو منطوقه.

والثالث: الذي يحكي عن أبي بكر عبد العزيز بن جعفر، نعم.

قال: "**وفاقًا لمالكٍ والشافعي**" أنهم يقولان نفس الحكم، وأما أبو حنيفة، فإن له تفصيلًا **فيقول**: {إذا قامت الغاية بنفسها لم تكن} كأن يقول: بعتك من هنا إلى هنا، فلا يدخل الحد، وإن لم تقم بنفسها فإنها تدخل.

"وقال أبو بكر: إن كانت الغاية من جنس المحدود كالمرافق دخلت، وإلا فلا"

نعم، هذا كلام أبو بكر قال: "**إذا كانت الغاية**"؛ أي ما بعد إلى "**من جنس المحدود**" فقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[المائدة:٦] تدخل؛ لأن المرفق من جنس اليد، فإن اليد تصدق على الكف، وعلى الذراع، وعلى العضد، والمرفق هو من اليد، فلما كان من جنسه وجزء منه، فإنه حينئذٍ يدخل، وهذا الذي دل عليه الحديث، فقد جاء من حديث جابر "**أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- توضأ ثم أدار يده على مرفقيه، فغسل مرفقه**"

وأما استدلال أصحابنا فإنهم يقولون: الآية لا تدل على وجوب الغسل، وإنما السنة هي التي دلت.

طيب الآية؟

نقول: إن الآية في قوله: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[المائدة:٦] (إلى) هنا جاءت بمعنى (مع) إذ الحروف يقوم بعضها مقام بعض، كحروف الجر بعضها يقوم مقام بعض، فهنا جاءت بمعنى (مع) لا بمعنى الحقيقي ل(إلى) هذا استدلال فقهائنا في الآية.

قال: "**دخلت وإلا فلا**" وإلا فلا تدخل، مثال ما لا تدخل فيه: قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة:١٨٧] فالصيام في النهار، والليل ليس من جنسه، فدل على أنه لا يدخل منه، فيفطر أو تنقض الصيام قبله، لكن لو قال: ثم أتموا الصيام إلى العصر فالعصر فيلزمه الإمساك؛ لأنه جزء من النهار، نعم.

"وحكاه القاضي عن أهل اللغة"

نعم، قال: "**وحكاه القاضي عن أهل اللغة**" هذه الذي ذكرها المصنف، ولا أدري أين حكى، فقد راجعت [العدة] لم أجده في [العدة]، بل وجدت أن القاضي في التعليقة صرَّح بأن أهل اللغة يقولون بخلاف ما ذكره عن أبي بكر عبد العزيز.

من المسائل المبنية على هذه في قضية مقدار السعي بين الصفا والمروة:

فإن الفقهاء يقولون: {إن السعي بين الصفا والمروة هو واجب بالأدلة التي تدل على التقييد بهما ابتداءً وغاية، ولا يجب رقي الصفا والمروة، وإنما هو مسنون}.

ثم بعد ذلك قدَّروا حد الأجزاء، فقالوا: هو أن يلصق عقبه بجدار الصفا، أو بجبل الصفا، ثم يسعى في بطن الوادي إلى أن تصل أطراف أصابعهِ للمروة، فيكون حينئذٍ قد أتم سعيه؛ لأن الحد لا يدخل في المحدود، نعم.

"وعلى للاستعلاء"

طبعًا، نسيت أذكر أمثلة من كلام المكلفين، الأمثلة من كلام المكلفين كثيرةً جدًّا جدًّا، وممن أطال في ذكرها ابن عبد الله الهادي في كتاب [زينة العرائس] ذكر أمثلةً كثيرة، نضرب أمثلة لها.

من الأمثلة:

لو أن رجلًا قال لامرأته حالفًا بطلاقٍ أو بيمين ألا تخرج إلى العرس، فخرجت قاصدة عرس، وقبل أن تصل إلى بيت الأفراح، أو قصر الأفراح رجعت، فهل يحنث بذلك وتطلق إن كان تعليقًا؟

المذهب: نعم؛ لأن (إلى) ما بعدها داخلًا فيما قبلها، وحينئذٍ تطلق به، فتبنى على هذه المسألة.

وغيرها من المسائل التي أوردوها كثير مثل يعني لو قال: (أنتِ طالق من واحدةٍ إلى ثلاث) فكم تكون من طلقة؟

ذكر فقهاؤنا كما في [الكشاف] وغيره أنه تطلق طلقتين فقط؛ لأن ثلاث ليست داخلة فيما قبلها وهكذا، نعم أمثلة كثيرة جدًّا، نعم.

"على للاستعلاء"

نعم، قال: "**وعلى للاستعلاء**" وهذا كثير في كتاب الله -عَزَّ وَجَل- خبرًا وحكمًا، فالخبر مثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**﴾[الرحمن:٢٦].

﴿**عَلَيْهَا**﴾[الرحمن:٢٦]؛ أي على الأرض وكان فوقها، وهذا يدلنا أن دلالة (على) تدل على العلو والاستعلاء، وأخذ بها علماؤنا في إثبات علو الله -عَزَّ وَجَل- من الاستواء، ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾[الحديد:٤] فإن الاستواء من لوازمه، وقيل: من معانيه العلو، فالعلو من صفاته -جل وعلا-، نعم.

"وهي للإجابة قاله أصحابنا وغيرهم"

نعم، قال الشيخ: "إن (على) تفيد الاستعلاء" هذا إفادتها الخبرية، وأما إفادتها الإنشائية فإنها تفيد الإيجاب؛ بمعنى أنها تفيد خبرًا وحكمًا وهو الإيجاب، إذن لها فائدة خبيرة، وإنشائية.

نبدأ بالخبرية وهي الاستعلاء: نطبقها في عددٍ من التطبيقات في الأحكام من الأدلة الشرعية، **مثلًا**: في قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**لَا يَبِع بَعْضِكُم عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ**» فهذه فيها معنى الاستعلاء، **كيف؟**

قال الشراح: ضمَّن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- البيع معنى الاستعلاء والغلبة؛ لأن الشخص إذا باع على بيع غيره كأنه قد استكرهه، فكأنه استعلى عليه، ولذلك عبر ب(على)، بخلاف ما إذا كان برضاه وبإذنه، فإنه لا استعلاء فيه فلا يدخل في الحكم، فدلالة (على) هنا قوية جدًّا في متى يجوز للمرء أن يشتري على

شراء أخيه، وأن يبيع على بيعه، وأن يسوم على سومه، أو أن يخطب على خطبته، كل هذه أخذناها من دلالة (على) وتعرفون الشروط التي ذكروها في البيع، وفي السوم، وفي الخطبة خصوصًا.

من الأحكام المتعلقة أيضًا بالاستعلاء، أو من تطبيقات الاستعلاء في نصوص الشرع: ما جاء في الصحيح "**أن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- كان يصلي على راحلته أينما توجهت في السفر**" أخذ منه فقهاؤنا على أن الصلاة إنما تكون لغير قِبلة لمن كان راكبًا، ومن لم يكنُ راكبًا؛ بمعنى أنه ليس مستعليًا على الدابة، فإنه لا يصلي في إحدى الروايتين في المذهب.

هذا من حيث كما ذكرت لكم من حيث الإخبار عن الصفة.

وأما من حيث الإنشاء: فالأحاديث كثيرة التي فيها (على) منها قول النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَت حَتَّى تُؤَدِّيه**»، «**عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَت**» أي عند أبي داود، فدل على أنه يجب على المرء الضمان؛ ولذلك جاء عند أبي داود أن الحسن لما روى هذا الحديث نسيه، ثم قال: {إنما هو ضامن لا ضمان عليه}، فدل على أن الصحابة والتابعين فهموا أن (على) للوجوب، فهنا «**عَلَى الْيَدِ**»؛ أي عليها الضمان.

وهناك أيضًا أحاديث كثيرة تدل عليه مثل: (على أهل الإبل مئة من الإبل، وعلى الأهل البقر مئتين بقرة، وعلى أهل الشاء ألفي شاة، وغير ذلك، هذه استدل بها فقهاؤنا على المشهور من المذهب: أن (على) للوجوب، **وبناءً عليه**، فإن فقهاءنا يستدلون به على أن الأصل في الديات هي الأصناف الخمسة، وليس الأصل الإبل خلافًا للرواية الثانية التي عليها العمل؛ لأن قوله: (على)؛ أي يجب، وعطفها، فدل على أن الوجوب مخيرٌ به، نعم، أو مخيرٌ فيه، نعم.

"وفي للظرف"

معلش، لأني أنسى، كلام المكلفين كثير جدًّا أسهله لو قال: عليَّ لفلان كذا، عليَّ؛ أي يجب له عليَّ، وهذا واضح، نعم.

ثم قال الشيخ:

"و(في) للظرف"

قال: "**(وفي) الظرف**"؛ أي أنها تدل على الظرفية؛ سواءً كان ظرف الزمان أو ظرف المكان، وهي ظرفيةٌ مطلقة؛ بمعنى لا تستلزم أن يكون الفعل موجودًا في أوله، ولا في آخره، ولا في وسطه، فهي ظرفيةٌ مطلقة.

وقد قلت لكم قبل قليل: هناك فرق لو عبرت ب(في) أو ب(مِن)، نعم.

"قال بعض أصحابنا: حتى (في) ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[طه:٧١] كقول البصريين"

نعم، قول المصنف: "**قال بعض أصحابنا**" المراد به أبو البقاء العكبري -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-الإمام اللغوي المشهور وهو من كبار علماء اللغة، وذكر هذا الكلام في كتابه المطبوع [بإملاء] المسمى [بإملاء ما منَّ به الرحمن] وله كتابٌ آخر في [إعراب القرآن]، وله كتابٌ ثالث في [إعراب الحديث].

قال: "**حتى في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[طه:٧١]**" أن (في) هنا للظرفية.

قال: "**كقول البصريين**" وعبارةً بالبقاء أنه قال: "**إن (في)**" في هذه الآية على بابها؛ لأن الجذع مكانٌ للمصلوب، ومحتوٍ عليه، قال: "**وقيل: إنها بمعنى (على)**"، نعم، ثم قال المصنف.

"**وأكثر أصحابنا بمعنى (على) كقول الكوفيين**"

نعم، "**أكثر أصحابنا**" منهم القاضي، وابن عقيل، وابن الجوزي، وابن القيم أنَّ (في) هنا بمعنى (على) ومنه قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**أَأَمِنتُم مَنْ فِي السَّمَاءِ**﴾[الملك:١٦]؛ أي (على السماء) فهنا ليست للظرفية، وهذا يعني أكثر أصحابنا على هذا المعنى، النتيجة متقاربة، نعم.

إذا قلنا: إنها للظرفية، فقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿**أَأَمِنتُم مَنْ فِي السَّمَاءِ**﴾[الملك:١٦]؛ أي في العلو، وإذا قلنا: إنها بمعنى (على) أي على المبنية؛ السماء المبنية التي بناها الله -عَزَّ وَجَل-؛ لأن السماء تطلق على مطلق العلو، وتطلق على المعروف التي تقابل الأرض، نعم.

"**قال بعض أصحابنا: وللتعليل نحو ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾[الأنفال:٦٨]**"

نعم، قال الشيخ: "**إن بعض الأصحاب قال: إنها قد تكون للتعليل أحيانًا مثل قول الله تعالى: ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾[الأنفال:٦٨]**" وكذلك ﴿**فِي مَا أَفَضْتُمْ**﴾[النور:١٤]، نعم.

فقوله: "**للتعليل**" أي أن هذا علةٌ لهذه العقوبة.

من أمثلتها؛ أي كونها للتعليل عند فقهائنا: قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- في الأحكام أو في الأدلة التي يستنبط منها أحكام قوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**أَبْرِدُوا عَنِ الحَرِّ فِي الصَّلَاةِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ**».

فقول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**فِي الصَّلَاةِ**» قيل: إنَّ (في) هنا يحتمل أن تكون للتعليل، فيكون التقدير (أبردوا عن الحر لأجل الصلاة) **وبناءً عليه**: فحيث أمكن أداء الصلاةِ مع وجود الحر من غير ضررٍ على الناس، فإنه لا إبراد، مع أن المذهب على خلافه، فقد أخذوا بعموم الحديث فقالوا: إنه يُبرد ولو كان المكان لا حر فيه، يعني بمعنى أن الشخص بمكانٍ مبرد ونحوه، نعم.

"وللسببية نحو «دَخَلَت امْرَأَةٌ النَّار فِي هِرَّةٍ حَبَسَتْهَا»"

أي نعم؛ أي أن الهرة هي سبب دخولها النار.

ومن أمثلته في الأحاديث التي فيها أحكام:

قول النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-: «**فِي النَّفْسِ مِئَةٌ مِنَ الإِبِل**» «**فِي النَّفسِ**»؛ أي أن المئة في الإبل سببها قتل النفس.

وقوله كذلك: «**وَفِي العَيْنِ خَمْسُون مِنَ الإِبِل**»؛ أي سبب وجوب الخمسين إتلاف العين أو منفعتها، وهكذا، نعم.

"وضعفه بعضهم لعدم ذكره لغةً"

نعم، قوله: "**وضعفه بعضهم**" ذكر المصنف في كتابه [القواعد]: أنهم جماعة من الأدباء، قال: ضعفه جماعةٌ من الأدباء، ولم ينسبه لأحد من الفقهاء، وقال: إن الأدباء قالوا، أو قال: جماعة الأدباء إن قول الفقهاء إن (في) تكون للسببية لا يُعرَف عن أئمة اللغة.

وهذا الذي ذكره بعض الأدباء رد عليه القرافي، وأطال في الرد عليه، وقال: {بل هو ثابتٌ} وذكر من حيث ما ذكرت لكم، وذكر غيرها، وغيره من الأحاديث التي وردت عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-.

إذن فقوله: "**بعضهم**" ليس المراد به الأصوليون ولا الفقهاء، بل استخدام كثير ما يذكر الفقهاء أن (في) تكون للسببية، والفقهاء كما ذكرت لكم الأصوليون لهم مباحث في اللغة لا توجد عند اللغويين، نعم.

"وذكر أصحابنا والنحاة للامِ أقسامًا"

نعم، (اللام) هذه أُلِّفت فيها كتبٌ مفردة، وممن ألف فيها كتاب المفرد الهروي سماه كتاب [اللامات] وطبع أكثر من كتاب باسم كتاب [اللامات].

عبر جماعة من علمائنا أن (للام) معانٍ متعددة حتى أوصلها بعضهم إلى ثلاثين معنى، معاني كثيرة جدًّا للملك، والاختصاص، وللمنفعة، ولغيره من المعاني التي ذكروها، ولكن المصنف ذكر أي هذه المعاني يكون للحقيقة، وما عداه لا يكون حقيقةً، نعم، تفضل.

"وفي التمهيد هي حقيقةٌ في المِلك لا يُعدل عنها إلا بدليل"

نعم، قال: "**وفي التمهيد**" أي ابن الخطاب أنها "**حقيقة في الملك**"؛ أي أن الأصل فيها أنها للملك.

"**ولا يعدل عنه**" إلا بمعنًى آخر؛ كالاختصاص، أو نحو ذلك "**إلا بدليلٍ يدل عليه**".

هذا هو ما ذكره المصنف، وهو ظاهر المذهب في الاستخدام أنها للمِلك، وإن كان بعض اللغويين من الكوفيين يرى أنها حقيقة في جميع المعاني الثلاثين، فتكون حقيقةً فيهم جميعًا.

وأما البصريون فقد وافقوا أبا الخطاب، فإنهم يرون أنها حقيقةٌ في الملك، وما عداه تضمن معنى ملك، نعم.

"مسألة"

نعم، هذه المسألة من المسائل التي يريدها الأصوليون، وفيها بعض الإشكال الذي سنورده إن شاء الله في محله، نعم.

"ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبةٌ طبيعية عند الأكثر، خلافًا لعباد بن سليمان المعتزلي"

نعم، بدأ المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تعالى- يتكلم في هذه المسألة عما يسمى بالمناسبة بين اللفظ ومدلوله.

والمقصود بالمدلول: أي المدلول الحقيقي له في الأصل؛ لأن المدلول المجازي تكلمنا عن العلاقة، تسمى علاقة، وهنا نتكلم عن المناسبة، وهذه المناسبة هي التي يسميها الأصوليون بالمناسبة الذاتية؛ أي لذات اللفظ له مناسبةٌ مع معناها الحقيقي.

وذكر المصنف أن الأكثر، والمراد بالأكثر كما قال الشراح هو مذهب الأئمة الأربعة أنه لا يلزم أن تكون هناك مناسبةٌ بين اللفظ ومدلوله، ودللوا على ذلك، **ودليلهم على ذلك، قالوا**: {الألفاظ المشتركة، فإن اللفظ المشترك حقيقةٌ في جميع معانيه، والمعاني للفظ المشترك لا يلزم أن يكون بينها ترابط، ولا يلزم أن يكون بينها مناسبة}.

فحينئذٍ قد يقع اللفظ المشترك للشيء وضده، فلما كان مستعملًا للشيء وضده كألفاظ الأفضاض التي جمعها جماعة كابن السكيت وغيره، يدلنا على أنه لا يلزم وجود المناسبة بين اللفظ وبين مدلوله الحقيقي، هذا هو كلام الذي نقله المصنف عن جماهير أهل العلم.

ثم ذكر قولًا آخر لعباد بن سلميان المعتزلي، وأنه قال: لا بد من المناسبة، والحقيقة أن عبادًا ليس وحده الذي قال بذلك، بل إن القول بلزوم وجود المناسبة بين اللفظ وبين مدلوله؛ أعني المناسبة الذاتية هو قول كثيرٍ من اللغويين وغيرهم، بل انتصر لذلك الشيخ تقي الدين بن تيمية انتصارًا قويًّا، وعبارته قوية حتى قال: المقصود على كلام الشيخ تقي الدين {أن بشرًا من الناس ليس عباد بن سليمان وحده، بل كثيرٌ من الناس، بل أكثر المحققين من علماء العربية والبيان يثبتون المناسبة بين الألفاظ والمعاني}.

إذن هذا يعني النص على أن عبَّادًا هو الذي خالف يوهم أنه قد تفرد به وليس كذلك.

طيب، نأتي لما استدل به من نُسِب لهم هذا القول وهم الجمهور أنهم يقولون: إن الدليل على عدم وجود المناسبة اللفظ مشترك.

الشيخ تقي الدين ذكر هذا في موضعٍ آخر وقال: إن الاشتراك في الألفاظ ينقسم إلى قسمين:

- اشتراكٌ خاص.

- واشتراكٌ عام.

فالاشتراك الخاص: هو أن يكون اللفظ دالًّا على معنيين من غير أن يدل على معنًى مشتركًا بينهما البتة، فلا يكون بينهما معنًى مشترك، **قال**: {وهذا يصدق على الأسماء؛ كتسمية الكوكب مشتري، مع أن الذي يقابل البائع مشتري، وكتسمية الكوكب سهيلًا، مع أن آدميًّا يسمى بهذا الاسم وهكذا} فهذه ليس فيها مناسبة؛ لأنها بوضع الآدميين، بالوضع، وليست بالأصل.

النوع الثاني من الاشتراك قال: الاشتراك العام: وهو أن يكون اللفظ دالًّا على معنيين، ويكون هذان المعنيان بينهما قدرٌ مشترك، فهذا لازم في جميع الألفاظ المشتركة، فالعين تطلق على الباصرة، وتطلق على الجارية، وتطلق على الجاسوسِ، وكل هذه الأمور الثلاث بينها معنًى مشترك وهو أنها تكون ذات قوةٍ مع صغرها، فالباصرة مع صغرها لها قوة الإبصار، والجارية مع صغرها ينبع منها الماء، والجاسوس مع خفائه وعدم ظهوره، فإنه هو الذي ينقل الخبر، وقد يكون مضرًّا بقومه؛ ولذا فإن بين هذه الألفاظ المشتركة التي جُعِلَت على غير الوضع فيها مناسبة.

وكلام الشيخ تقي الدين مناسب، وهو الأنسب لكلام العرب، بل هو الأبلغ عندما نقول في كلام الشارع، فإن العربية فيها من البيان، وفيها من الإعجاز بعمومها، وبخصوص كلام الله -عَزَّ وَجَل- ما لا يوجد في غيره، نعم.

وهذا القول طبعًا اختاره الشيخ تقي الدين، وقد ذكر المرداوي: {أن ابن القيم يميل إليه كثيرًا في الهدي} كذا قال، ولا أدري ما الذي يقصده الموضع، ربما يقصده من حيث الاستخدام، نعم.

"مسألة"

نعم، هذه المسألة هي مسألة مبدأ اللغات، وهي مسألة يعني أطال العلماء فيها، وقبل أن نذكر هذه المسألة وهي مسألة مبدأ اللغات.

لنتكلم هل هذه المسألة التي سيوردها المصنف لها فائدة أم لا؟

كثير من علماء الأصول وغيرهم يرون أن هذه المسألة لا ثمرة لها، وأن الخلاف فيها خلافٌ لفظيٌّ، وممن رأى هذا الرأي الطوفي، والشيخ تقي الدين، وإن كان الطوفي حاول أن يجعل بعض الثمرة لها، فكثير من الأصوليين يرى ذلك.

وبعضهم يقول: لها ثمرة، والثمرة عندهم **قالوا**: لتكميل هذه الصنعة؛ بمعنى أن الشخص يجب أن يرتاض في الحِجَاج، ويرتاض في الاستدلال بنصوص على الأحكام وإن كانت لا ثمرة لها، فقضية الارتياض في هذه المسائل مهم في اكتساب الصنعة والرياضة.

وقبل أن انتقل منها أريد أضرب لكم مثالًا في قضية الرياضة:

كثير من الإخوان يأتي لأبوابٍ من الفقه أطال العلماء فيها إطالةً كبيرة، ثم يقول: نقفز هذه الأبواب، إما لكونها غير موجودة كأبواب العتق، والمكَاتَب، وغيره.

أو يقول: لأننا نرجح خلافها، فلماذا أقرأ التفريع وأتعب فيه وأنا أرى الرأي الثاني، أو القول الثاني في المسألة؟

نقول: إن من ترك ذلك فوَّت على نفسه جهدًا عظيمًا لأهل العلم في التفريع، والتشقيق، والنقض والاستدلال معًا، فأنت إذا قرأت كلامهم ارتضت، وكسبت الصنعة التي كانت عندهم، قد لا تجد هذه المسائل موجودةً في كتاب أنت تحتاجه وتقرأ فيه، لكنها ربما تكون موجودة في كتاب [العتق]، كتاب [العتق] بعض المخطوطات ثلاث مجلدات فقط في كتاب [العتق] لكثرة مباحثه؛ ولذا فإن القراءة فيما لا فائدة منه ما دام الفقهاء تكلموا فيه فيها فائدة وهي قضية الارتياض.

الارتياض، نعم، إذا كانت القراءة فيما لا فائدة منه، لكنه يضر؛ لأنه قد يؤدي إلى الإلحاد في أسماء الله وصفاته، أو في أصول الدين، وغير ذلك من المسائل، نعم، هذا يُترك، لكن ما لا يضر وعندك سعةٌ من الوقت، وقد حصَّلت مبادئ العلم وكلياته، فحينئذٍ هذا من باب الرياضة.

ولذلك أعجبني كلام أنقله بنص للطوفي في نحو هذه العبارة يقول: {لا شك أن كل علمٍ من العلوم له رياضة، ففي مسائله ما يجري مجرى ضرورات التي لا بد منها، وفيها ما يجري مجرى الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، فتكون فائدتها الرياضة النظرية}.

وعلى ذلك فإن أغلب العلماء يقولون: {إن مبدأ اللغات الخلاف فيه خلافٌ لا ثمرة له، وإنما هو لفظي}

نعم، يقول الشيخ: "**مبدأ اللغات**" المراد بمبدأ اللغات؛ يعني ابتداؤها باعتبار أول الكلام بها، بخلاف المسألة التي ذكرت معنا وهي القياس في اللغة، والقياس في المجالس فقد تقدم، فإن لها ثمرة، نعم يقول الشيخ.

"مبدأ اللغات توقيفٌ من الله تعالى بإلهامٍ، أو وحيٍ أو كلامٍ عند أبي الفرج المقدسي وصاحب [الروضة] وغيرهما"

نعم، بدأ المصنف يذكر الأقوال فيها وهي أربعة، فقال: أولها: **:توقيفٌ من الله -عَزَّ وَجَل-**" وهذا الذي قدَّمه المصنف، ومن قواعد الترجيح ما يقدمه على غيره من الأقوال، وهذا القول ذكر المصنف: أنه قال به

أبو الفرج المقدسي صاحب [المبهج] وصاحب [الروضة] ويقصد بصاحب [الروضة]؛ أي [الروضة الأصولية] لا [الروضة الفقهية]، وصاحب [الروضة الأصولية] هو الموفق أبو قدامة -رَحِمَهُ اللهُ تعالى-، وممن قال من متقدمي فقهائنا أبو بكر عبد العزيز، وجعل له ابن حمدان في كتابه [المقنع] الظاهر من مذهب الإمام أحمد.

وممن قال به الأشعري، وأبو فورك، أبو بكر بن فورك المنظر صاحب [مشكل الحديث] وغيرهم.

أيضًا استظهر هذا القول الطوفي وقال: {إنه الأظهر} كما يعني فعله ابن حمدان.

قال: لكن إن قلنا: إنه توقيف، فهل يكون بإلهام؟

معنى كونه بإلهام؛ أي أن الله -عَزَّ وَجَل- ألهمه في قلب بعض الناس؛ بمعنى أنه وُضِع وضعًا في قلبه، فالتعريف يكون هنا قد حصل بالإلهام.

"**أو بالوحي**" بمعنى أن الله -عَزَّ وَجَل- أوحى به إلى آدم -عَلَيْهِ السَّلَام-.

"**أو كلامٍ**" أي كلَّم به آدم.

فالله إما أن يكون قد ألهم آدم، أو أوحى إليه، أو كلمه، فهي ثلاثة أقوال، نعم.

"البهشمية وضعها البشر واحدٌ أو جماعة"

نعم، "**البهشمية**" هذا لفظٌ منحوت يقصد به أبو هشام الجُبائي، فإن أبا هشام الجبائي ومن تبعه على منهجه يسمون أتباعه بالبهشمية، وهذا من النحت في الألفاظ.

قال: "**وضعها البشر واحدٌ أو جماعة**" يعني أنه وضعه، كل الألفاظ وضعها إما شخصٌ واحد كآدم -عَلَيْهِ السَّلَام-، أو وضعه جماعة، نعم.

"الأستاذ القدر المحتاج إليه في التعريف توقيفيٌّ وغيره محتمل"

"**الأستاذ**" هو كما تقدم معنا هو أبو إسحاق الإسفراييني.

قال: "**القدر المحتاج إليه في التعريف توقيفيٌّ**"؛ أي أنها من الله -عَزَّ وَجَل-.

"**وغيره**" أي وغيره هذا القدر المحتاج إليه "**محتمل**" لورود القياس فيه، فإنه يكون محتملًا، نعم، فيكون إما اصطلاحيًّا، وقد يكون توقيفيًّا، فقد يكون بمثابة التوقف فيما زاد له، نعم.

"ابن عقيل بعضها توقيف، وبعضها اصطلاح، وذكره عن المحققين"

نعم، قال: "**ابن عقيل أن بعضها توقيفيٌّ، وبعضها هو اصطلاح**" من غير جزمٍ بهذه البعضية ما هو الاصطلاح؟ وما هو التوقيف؟

"**وذكره عن بعض المحققين**" أي من الذين أدركهم.

"وعنده الاصطلاح بعد خطابه تعالى، وأبطل القول بسبقه له"

نعم، قال: "**وعنده**"؛ أي عند ابن عقيل، لا عند المحققين أن "**الاصطلاح بعد خطابه تعالى**" فلا يكون اصطلاح، والتواضع على الناس على وضع اللغة إلا بعد خطاب الله -عَزَّ وَجَل-.

"**وأبطل القول بسبقه له**" لأنه لا يمكن أن يكون التواضع قبل اللفظ، أو بالأصول التي تكون توقيفية.

هذه المسألة مسألة مشكلة كما ذكرت لكم ولا ثمرة لها؛ ولذلك فإن عدد من محققي علمائنا توقف فيها وقال: أي قولٍ تقوله لا حرج، أو قال: لم أجزم بقول، وممن توقف في هذه المسألة القاضي أبو يعلا، وأبو الخطاب، فإنهما توقفا.

وهنا فائدة مشهورة جدًّا أكيد تعرفونها: هل التوقف مذهب؟

نعم، المذهب عندنا في علم الأصول، عند الأصوليين ذكر في [التحرير] وغيره أن التوقف مذهب؛ لأن الآن تعرفون كثيرًا ما يكون في الأحكام يقول: والتوقف ليس مذهبًا.

وأما عند الحنابلة كما ذكر ذلك المرداوي: أن التوقف مذهب، وبناءً عليه إذا توقف فيه فإنه يكون كالمجمل، وحيث أن المسألة لا ثمرة لها، فإنه لا يتخير، لو تخير أي قول لا ثمرة له، ولا ينبني عليها حكم، نعم.

قال -رَحِمَهُ اللهُ تعالى-: "الأحكام"

نعم، بدأ المصنف يتكلم عن الأحكام، وهي جمع حكمٍ، والمراد بالأحكام هنا الأحكام الشرعية، فـ(ال) هنا (ال) عهدية؛ أي الأحكام الشرعية.

وسيتكلم المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تعالى- عن أربعة أشياء:

- عن الحاكم.
- وعن الحكم.
- وعن المحكوم فيه.
- وعن المحكوم عليه.

بدأ المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تعالى- بالحاكم، نعم.

"لا حاكم إلا الله تعالى"

هذه الجملة وهي قوله: "**لا حاكم إلا الله -عَزَّ وَجَل-**" هذه يذكرها الأصوليون كثيرًا في كتبهم، ومن أقدم من وقفت وعدم العلم ليس علمًا بالعدم أنه ذكر هذه الكلمة الآمدي؛ ولذلك كثير من الأصوليين ينسبها له، فإنه ذكر هذه الكلمة، ثم تتابع الأصوليون على ذكرها بعده.

الدليل على هذه الكلمة: كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، فإن الله -عَزَّ وَجَل- قال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[الأنعام:٥٧] فحينئذٍ يشتق منه أن الحاكم هو الله -عَزَّ وَجَل-، وهذه من صيغ الحصر وهو استثناء.

طيب، المراد "**بلا حاكم**" لا حاكم أي حكمًا كونيًّا، وهذا بإجماع المسلمين؛ ولذلك ما خالف في كون غير الله حاكمًا حكمًا كونيًّا إلا القدرية؛ ولذلك القدرية كفار، وقد جاء عند أبي داود أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قال: «**القَدَرِيَّة مَجُوس هَذِهِ الأُمَّة**» وقد أُخْتُلِفَ في صحة هذا الحديث.

فلما كان القدرية يقولون: إن الله يكون في ملكه ما لم يحكم به، ولم يُرِده، ولم يخلقه، فكان ذلك إثبات لإلهٍ غيره -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-، هذا واحد، والقدرية لهم أتباع إلى الآن بكثرة جدًّا، ويسمون أنفسهم بأسماء كثيرة، ولكن درجات، وليسوا درجة واحدة، وذلك أشدهم من ينكر العلم كما قال السلف: {حاججوا القدرية بالعلم، فإن أنكروه كفروا، وإن أقروا به خُصموا}، وهذا الذي جاء منه في قضية بعض المعتزلة لما أثبتوا أحوال حال العالمية وغيرها؛ لكي يفروا من قضية إنكار العلم.

طيب، النوع الثاني من الحكم الحكم الشرعي: وهو المقصود عندنا هنا في علم الأصول؛ بمعنى أنه لا يثبت الحكم إلا بحكمٍ منه -جل وعلا-، فهذه المسألة يوردها العلماء كثيرًا في مقابلة قول المعتزلة، فيقولون: خلافًا للمعتزلة، ولم يذكر ذلك المصنف.

وهذه المسألة مشكلة في الحقيقة: ما معنى كلام المعتزلة؟ هل المعتزلة يقولون: إن العقل مشرِّع؟

بعض المحققين وهو ابن قاضي الجبل الإمام المعروف الجليل الفقيه الأصولي ذكر كلامًا جميلًا في هذه المسألة، **وقال:** {إن المعتزلة لا يمكن أن يقولوا: إن العقل هو الذي يشرِّع}؛ **ولذلك يقول ابن قاضي الجبل يقول:** {ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية}؛ يعني بأنها تستمد من العقل، {ليس مرادهم أن الأوصاف مستقلةٌ بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب والمحرم، بل معناه عندهم أن العقل أدرك أن الله بحكمته البالغة كلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم، لا أنه أوجب وحرَّم، فالنزاع معهم في أن العقل أدرك ذلك أم لا.. إلى آخر كلامه}.

لماذا أقول هذه؟

لأن هناك مدرسة كبيرة بدأت تظهر منذ القدم، وبدأت تظهر بين فينةٍ وأخرى، ولكنها تظهر وتضعف؛ لأن ما قابل السنة دائمًا منكسر، وما قابل الوحي من الكتاب والسنة دائمًا مهزوم، وهي مسألة العقلانيون الذي يقولون: نُعمِل العقول.

لا شك أن من قال: نُعمِل العقل في شرع الله هذا لم يقل به أحد، بل هو غاية الإلحاد، وإنما يقولون: نُعمِل العقول في الأدلة، فحينئذٍ إذا دل الدليل على معنى؛ الدليل النصي على معنى، ثم رأى ببداهة عقله ورأيه أن الذي يدله عليه عقله من مصلحةٍ ومعنى أفيد مما دل عليه الشرع قُدِّم دلالة عقله عليه، وحينئذٍ قد ينفي كثير من المعاني الشرعية إلى معانٍ بعيدة من باب المجاز، أو التأول، أو الوهم، بل أحيانًا إلى القول بالباطل كما هي طريقة البعض من حيث لا معنى.

والحقيقة أن كل المخالفين في هذا الباب واحد، لا في الفروع الفقهية، ولا في الاعتقادات؛ ولذلك الأصل لما أُنكِر على بعضهم لما كان يعمل في باب في الفروع بالظاهر، ثم يأتي في الاعتقاد فيؤول قالوا: ليته أخذ في باب الاعتقاد والأوصاف الخبرية بقاعدته في الظاهر.

ومثله قالوا للثاني الذي ينكر التعليل في أفعال الله -عَزَّ وَجَل-، ويثبتها في أحكامه، فنقول: يجب أن تثبت التعليل في الثنتين، وهكذا من المعاني.

إذن، قوله: "**لا حاكم إلا الله**" هو المعنى الذي ذكرت لكم، وقد أُخْتُلِف في مفهومه، والمعتزلة يقولون: إن العقل يكون حاكمًا أم أنه كاشف؟ والظن أنه يقصدون كاشف كما ذكر ابن قاضي الجبل، وإن كانوا يتوسعون في رد بعض النصوص لأجله؛ ولذلك يضعفون كثير من الأدلة من الآحاد وغيرها، نعم.

"فالعقل لا يحسِّن ولا يقبِّح، ولا يوجب ولا يحرِّم عند أكثر أصحابنا"

نعم، هذه المسألة من المسائل المهمة وهي مسألة التقبيح والتحسين العقليين، وقد ألَّف فيها من علمائنا الطوفي كتابًا مشهورًا اسمه [درء القول القبيح في مسألة التحسين والتقبيح] وذكر في هذا الكتاب أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي ينبني عليها كثيرٌ من مسائل الأصول الدين، وأصول الفقه، والفروع الفقهية، فأورد فقال: إن هذه المسألة ينبني عليها كثير من المسائل.

وقد ذكر الشيخ تقي الدين: أن هذه المسائل المهمة الكبيرة، وأنه لا يمكن أن يكون السلف لم يتكلموا عنها، بل قد تكلموا عنها، ولهم رأيٌ فيها سأذكره إن شاء الله في محله.

قول المصنف: "**فالعقل لا يحسِّن ولا يقبِّح**"

معنى قوله "**لا يحسِّن**" أي لا يستقل بالتحسين والتقبيح، هذا معنى قوله: "**لا يحسِّن ولا يقبِّح**"، ولكن لا شك أن العقل يحسِّن ما حسَّنه الشرع، ويقبِّح ما قبَّحه الشرع، فيكون من باب التبع بإجماع الناس.

وإنما هل يستقل بالتحسين والقبيح أم لا؟ هذه المسألة الأولى.

المسألة الثانية: قوله: يُحسِّن ويقبِّح، ما معنى التحسين والتقبيح؟

التحسين والتقبيح أُخْتُلِفَ في معناه بناءً على إثباته ونفيه، ولكن نقول: إن للتحسين والتقبيح ثلاثة معانٍ ذكر هذه المعاني الثلاث الرازي وتبعه كثيرون على ذلك، وإن كان بعض أهل العلم يقول: إن المعنى الثاني داخل في الأول ولا مشاحة في الاصطلاح.

المعنى الأول: أن يكون التحسين والتقبيح بمعنى الملائم والمنافر؛ ومعنى ذلك أن ينظر العقل ما الذي يلائم الطبع ويوافقه، فحينئذٍ يكون حسنًا، وينظر فيما ينافر الطبع ويخالفه فيكون قبيحًا، هذا النوع الأول.

النوع الثاني: الذي يسمونه بصفة الكمال والنقص؛ بمعنى أن العقل ينظر إلى ما هو صفة كمال فيسمى حسنًا، وينظر إلى ما هو صفة نقصٍ فيسميه قبيحًا، وينظر إلى ما هو صفة قبح فيسميه قبيحًا، أو لما هو صفة نقصٍ فيسميه قبيحًا.

المعنى الأول والمعنى الثاني اتفق العقلاء قاله الرازي، وقاله الشيخ تقي الدين {أن العقل يحسِّن ويقبح فيهما}، اتفق العقلاء بلا خلاف.

بل أعجب من ذلك يقول الشيخ: حتى البهائم بهذا المعنى تحسِّن وتقبِّح، فإن البهائم تعرف يعني الطعام الحسن من الردي، وهي صفة كمال ونقص، وتعرف أيضًا ما يوافق طبعها مما يخالف طبعها، تأكل وتطعَم، وإذا رأت مطرًا هربت منه وهكذا من الأمور، فهذا موجود في الآدمي، وفي البهائم، فهذا لا ينازع فيه أحد.

إنما النزاع في المعنى الثالث للتحسين والتقبيح: وهو معرفة كون الفعل متعلقًا به المدح أو الذم، أو يتعلق به الثواب والعقاب، هذا الذي فيه النزاع.

إذن عندما نقول: التحسين والتقبيح العقلي نقول: إنه ثلاثة أنواع:

- نوعان متشابهان ومتقاربان وهما الملائم والمنافر، وهذا باتفاق أهل العلم.
- والنوع الثاني: معرفة صفة الكمال والنقص باتفاقٍ أنه يحسِّن ويقبِّح.
- النوع الثالث: وهو هل العقل يرتب الذم الشرعي، والمدح الشرعي، ويتبعه العقوبة والمثوبة على الفعل أم لا؟ هذه هي المسألة التي فيها الخلاف.

يقول الشيخ: "**فالعقل لا يحسِّن ولا يقبِّح**"

إذن قوله: "لا يحسِّن ولا يقبِّح" بالمعنى ماذا؟

الثالث، لا بالمعنى الأول ولا الثاني، فإنه يحسن ويقبح باتفاق العقلاء.

قال: "**ولا يوجب ولا يحرِّم**" انتبه لهذه المسألة، هناك فرق بين التحسين والتقبيح، وبين الإيجاب والتحريم.

فالتحسين والتقبيح هو معرفة أن الفعل ممدوحٌ أو مذموم، وأما الإيجاب والتحريم فهو معرفة أن هذا الفعل لا يترتب عليه ثوابٌ أو عقاب، فالمدح والذم في الصفة، والعقاب والثواب في الأثر.

والتفريق بين التحسين والتقبيح، والإيجاب والتحريم مهم، سيأتينا إن شاء الله عندما نذكر الأقوال في المسألة.

قال: "**عند أكثر أصحابنا**" يقصد بهم كثير من علماء الحنابلة ممن نص على أنه قول أكثر أصحاب أحمد ابن عقيل، وأبو الخطاب، ونص عليه ابن الزاغوني وهو تلميذ ابن عقيل، هو تلميذ أبي الخطاب، وهو تلميذ أبي الخطاب، ويقصدون بأصحابهم القاضي وتلامذته فإنهم يرون هذا الرأي، وأبو الفضل، وأبو الحسن التميمي؛ لأن الحنابلة بعد التميميين.

التميميون تعرفون كانوا أصحاب لأبي بكر الباقيلاني، وأبو بكر الباقيلاني ليس أشعريًّا من كل وجه، بل قد خالف في أشياء كثيرة كما في كتابه [التمهيد] المعروف، كما هو موجود في بعض نسخه العتيقة.

وقد جاء أنا أبا بكر الباقيلاني كان يسمي نفسه وكُتِب ورُؤي ذلك بخطه يسمي نفسه بالحنبلي، فيرى أنه على طريقة الحنابلة في الاعتقاد، فكان هو وابن مجاهد المقرئ، والتميمي من الحنابلة جلساء لبعضهم، فكان بعضهم يؤثر في بعض؛ ولذلك دخل على التميميين ومن بعدهم بعض كلام أهل الكلام من هذا المدخل، بخلاف غيرهم من حنابلة خراسان فلم يكونوا قد جاوروا الباقيلاني ولا غيره، فكانوا أسلم في ذلك الزمان، والحق جليٌّ وواضحٌ عند كثير من أهل العلم بحمد الله -عَزَّ وَجَل-.

طيب، نعم، قال: وقال أبو الحسن التميمي وهو أحد تلاميذه، ذكرت لكم قبل قليل: "**إن العقل يحسِّن ويقبح، ويوجب ويحرِّم**" نقل هذا عنه القاضي أبو يعلا في جزء رآه له في هذه المسألة.

طيب، عندنا في هذه المسألة قبل أن نختم بها مسألتان مهمتان:

أن هذه المسألة فيها ثلاثة أقوال وليس فيها قولان:

- **القول الأول**: قول الأشاعرة، وكثيرٍ من أهل الكلام أن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح، ولا يوجب ولا يحرِّم.
- **والقول الثاني**: القول الذي نُقل عن أبي الحسن التميمي وهو قول المعتزلة أن العقل يحسِّن ويقبِّح، ويوجب ويحرِّم، وعرفنا معنى التحسين والتقبيح، ومعنى الإيجاب والتحريم.
- **وهناك قولٌ ثالث**: وسطٌ بين القولين وهو الذي انتصر له كثيرٌ من المحققين كما سأذكر لكم بعد قليل في أسمائهم من الشافعية، ومن الحنابلة، ومن غيرهم من العلماء الذين عُرِفوا بالسُّنَّة

واستظهروها، قالوا: إن العقل يحسِّن ويقبِّح، وأما الإيجاب والتحريم، وترتيب الثواب والعقوبة، فإنه لا يكون إلا بالشرع.

حتى قال الشيخ تقي الدين: {العقل يحسِّن ويقبِّح، التحسين والتقبيح يجري في العقل، وأما الثواب والعقاب فلا بد من سماعٍ، وأما العذاب فلا بد من بعث الرسل ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾[الإسراء:١٥]} نُقلت هذه الكلمة عن الشيخ تقي الدين، ولا أدري من أي موضع نُقِلت.

هذا الكلام أطال عليه الشيخ تقي الدين وانتصر له انتصارًا كبيرًا جدًّا، وذكر كلامًا في هذه المسألة يدل على أن ما خالف ذلك منقوض، فإن العقل مسلم أنه يعرف الحسن من السيئ، والممدوح من المذموم، وأنه يمكنه إدراك الحسن من غيره، ولكن هذه المعرفة لا يترتب عليها الحكم بالوجوب إلا إذا دل دليلٌ إما بعموم أو خصوص.

ولذلك يقول الشيخ تقي الدين: {إن المصلحة لا يوجد مصلحة مرسلة، بل إن المصلحة إما ملغاةٌ أو معتبرة، وحيث لم تلغى فيه معتبرة}.

وسأذكر لكم بعد قليل أن كثير من مسائل الأصوليين منها المصلحة المرسلة مبنية على التحسين والتقبيح.

هذا القول ممن قال به الشيخ أبو نصر السجزي في رسالته المشهورة التي أرسلها إلى أهل زبيد، **فمن كلامه أنه يقول**: {والأشعري يزعم أن العقل لا يقتضي حسنًا ولا قبحًا، أو لا يقتضي حسنًا ولا قبيحًا، وهذا لعمري مخالفٌ للعقل عيانًا}.

والزنجاني كذلك ذكر، كثير من المالكية ذكروا هذه المسألة وهو أن التحسين والتقبيح مقبول، مما ذكره أيضًا من الحنابلة أبو الخطاب، فإن أبا الخطاب ذهب لهذا الرأي وهو التفريق بين التحسين والتقبيح العقلي، وبين الإيجاب والتحريم، فإن مصدر الإيجاب والتحريم إنما هو سماع، نص على ذلك في [التمهيد].

هذه المسألة هل ينبني عليها فروع؟

نعم، ينبني عليها الكثير من الفروع الفقهية وغيرها.

نبدأ بالمسائل الأصولية إضافة لما سيذكره المصنف:

من المسائل الأصولية أن ما يتعلق بالاستصلاح مبنيٌّ على هذه القاعدة:

فحيث قلنا: إن العقل يحسِّن ويقبِّح فهو يستصلح، إذن فالمصالح المرسلة تكون من هذا الباب؛ ولذا ذكر بعض الشافعية أن مذهب الشافعي، أو مذهبهم أن الاستصلاح غير معتبر لما بنوه في تنظيرهم أنه لا تحسين ولا تقبيح عقلي.

الحنفية في بعض استخدامهم للاستحسان وسيأتينا إن شاء الله يعنون باستحسان التحسين العقلي، وذاك حين يعبرون به باستحسان العقل، وأحيانًا يعبرون به بمطلق الاستحسان.

علم مقاصد الشريعة المتعلقة بمعاني التي تقصدها الشريعة مبنية على هذا المعنى كما سيأتي في كلام المصنف.

إذن فقضية التحسين والتقبيح العقلي فروعها كثيرة كما قلت لكم عن الطوفي، والشيخ تقي الدين، بل لابن القيم كلام طويل جدًّا؛ **يعني يقول**: {إن إنكار التحسين والتقبيح العقلي خطأ، وهو مصادم، لكن الممنوع أن ترتب عليه حكمًا شرعيًّا، هذا الذي لا يجوز}.

العقلانيون يحسِّن، ويرتب عليه حكمًا، وهذا هو الخطأ؛ الحكم بالأدلة، والتحسين المعتبر، نعم.

قال -رَحِمَهُ اللهُ-: "مسألة"

نعم، هذه المسألة متفرعة على مسألة التحسين والتقبيح العقلي نص على أنها من تفريعاتها ابن القيم.

"فعل الله تعالى وأمره لعلةٍ وحكمة ينكره كثيرٌ من أصحابنا المالكية والشافعية، وقاله الجهمية والأشعرية والظاهرية، ويثبته آخرون من أصحابنا وغيرهم، وذكر بعضهم إجماع السلف"

نعم، قول المصنف: **"فعل الله تعالى"** المراد بفعل الله -عَزَّ وَجَل- أفعاله كخلق الخلق وإماتتهم، ونحو ذلك، ورزقهم وغير ذلك.

"وأمره" المراد بأمره؛ أي الأحكام التي يحكم بها الله -عَزَّ وَجَل- للناس؛ الأحكام الشرعية.

قال: **"لعلةٍ وحكمة"**

العلةُ: هي الحكمة المنضبطة، والحكمة قد تكون وصفًا منضبطًا، وقد تكون غير منضبطةٍ؛ ولذلك عطف بينهما؛ لكيلا يُظن أنها للعلة دون الحكمة.

قال: **"ينكره"** تعبير المصنف بأنه **"ينكره"** يدلنا على أن المصنف يجزم بالقول الثاني الذي سيورده بعد قليل.

قال: **"ينكره كثير من أصحابنا"** ممن ينكره القاضي، وممن أنكره كذلك ابن الزاغوني وغيرهم أنكروا العلة والحكمة، وهذه هو مذهب الأشعرية كما سيأتي، والمالكية، أطال في إنكاره ابن العربي، والشاطبي في [الاعتصام]، وهذه من الاستدراكات على الشاطبي كيف أنه يعني طبعًا هو ليس قولًا باطلًا من كل وجه كما سأذكر بعد قليل؛ لأنه قد يكون أحيانًا خلافًا لفظيًّا، ولكنه في [الاعتصام] أنكر تعليل أفعال الله -عَزَّ وَجَل-، ووجود الحكمة فيها.

قال: **"والشافعية"**؛ أي وكثيرٌ من الشافعية كذلك كأبي بكر القفال، وابن أبي هريرة وغيرهم.

قال: **"وقاله الجهمية والأشاعرة"** ولهم أصول الأشاعرة، **"والظاهرية"** ونص على ذلك ابن حزم وأطال ويعتبر من أصول الظاهرية في الفروع كما أطال على ذلك في [الإحكام].

ثم قال: "**ويثبته آخرون من أصحابنا**" كثيرٌ من فقهاء الحنابلة يثبت التعليل، ممن أثبته الشيخ تقي الدين –رَحِمَهُ اللهُ تعالى–، وابن القيم، وطوفي، وابن قاضي الجبل.

بل إن الشيخ تقي الدين يقول: {إن أكثر أهل السنة على إثبات الحكمة والتعليل}؛ أي في أفعال الله –عَزَّ وَجَل– وأحكامه.

وذكر ابن قاضي الجبل: {أن هذا هو قول الجمهور من العلماء، وأئمة النظَّار} ولا شك أن أهل السنة عندما يثبتون التعليل، فإنهم يثبتونه على معنى أهل السنة، لا على طريقة المعتزلة ومنهجهم.

قوله: "**وغيرهم**"؛ أي وغيرهم من العلماء، فقد حكاه الرازي عن أكثر الفقهاء المتأخرين أنهم يثبتون العلة، فالاستخدام أغلب الفقهاء يستخدمون التعليل في أحكام الله –عَزَّ وَجَل–؛ ولذلك تحيلوا عليه، فجعلوا العلة أمارةً، ولم يجعلوها باعثةً، وسنتكلم عنها عندما نتكلم عن المسألة بمحلها.

قال: "**وذكر بعضهم إجماع السلف**"؛ يعني أن هذه المسألة مجمعٌ عليها بين السلف، ولا أدري من يقصد بأنه حكاه إجماعًا؛ لأن الشيخ تقي الدين –رَحِمَهُ اللهُ تعالى– حكى أن المسألة فيها خلافٌ بين أهل السنة، **فقال**: {لأهل السنة في تعليل أفعال الله –عَزَّ وَجَل– وأحكامه قولان، والأكثر على أنها معللة}.

والشيخ تقي الدين وغيره يطلق لفظ أهل السنة على معنيين؛ معنًى عام وخاص، فإذا أُطلِق بالمعنى الخاص، فإن كلا القولين لا يقتضي تبديعًا وتخطئةً للقول الآخر، فإنه من الخلاف المقبول والسائغ؛ لأنه ليس ينبني عليه تكذيب خبرٍ ولا نحو ذلك.

وأما إذا أُطْلِق بالمعنى العام فإنه قد يقابل المعتزلة، وقد يقابل الجهمية، وقد يقابل الرافضة بحسب الباب الذي يطلق عليه، نعم.

"مسألة، شكر المُنعِم من قال: العقل يحسن ويقبّح أوجبه عقلًا"

نعم، هذه المسألة أيضًا مبنية على التحسين والتقبيح كما نص المصنف.

فقال: "**شكر المنعم**"

المراد بشكر المنعم عند بعضهم: هو التلفظ باللسان، وليس هذا مراده، طبعًا ممن ذكر هذا مسمع عبد الهادي، وليس كذلك، والصواب أن المراد "**بشكر المنعم**" جميع الأقوال، والأفعال، واستعمال جميع النعم التي ينعم لله –عَزَّ وَجَل– بها على العبد في مرضاته، فيدخل في شكر المنعم جميع الطاعات.

هذه المسألة فائدتها أننا نقول: إن عبادة الله –عَزَّ وَجَل–، وإفراده بالعبودية، ونفي الشريك عنه هل هو واجبٌ بالعقل، أم واجبٌ بالشرع؟

هذه المسألة مشهورة جدًّا تُذكر في علم الأصول، وتُذكر أيضًا في مسائل الاعتقاد.

فقال المصنف: "**من قال: إن العقل يحسِّن ويقبِّح أوجبه عقلًا**" فيجب على الشخص أن يؤمن بالله -عَزَّ وَجَل-، وأن ينفي عنه الشريك، وهذه داخلةٌ في عموم شكر المنعِم، طبعًا على سبيل الجملة، وهذا القول من قال بالتحسين والتقبيح نصَّ عليه أيضًا ممن يرى هذا الرأي الشيخ تقي الدين، فإن الشيخ تقي الدين وتلميذه ابن القيم في [الصواعق] كلاهما نص على أن شكر المنعم واجب بالعقل؛ **ولذلك يقول ابن القيم**: {وقد جبل الله العقول والفطر على شكر المنعم، ومحبة المحسن} ثم أطال المسألة.

ثم قال: "**ومن نفى**"؛ أي نفى التحسين والتقبيح العقليين "**أوجبه شرعًا**" وهذا مبني على التحسين والتقبيح، وبناءً على ذلك ذكر المرداوي أنه مذهب الأكثر، وهو مذهبنا بناءً على ما تقدم في مسألة التحسين والتقبيح.

قال: "**وذكره أبو الخطاب**"؛ أي أن أبا الخطاب ذكر أن هذه المسألة مبنيةٌ على مسألة التقبيح والتحسين العقليين، لا أنه ذكر القول الثاني.

قال: "**ومعناه لابن عقيل**"؛ أي أنه ومعنى هذا البناء لابن عقيل، نعم.

"مسألة، الأعيان المنتفع بها قبل السمع على الإباحة عند التميمي، وأبي فرج المقدسي، وأبي الخطاب والحنفية"

نعم، هذه مسألة متعلقة الأعيان قبل ورود السمع؛ أي ورود الشرع، وهي كذلك متفرعة على مسألة التحسين والتقبيح العقليين، نص على أنها من فروعها الشيخ تقي الدين في [الرسالة الأصفهانية] وفي غيرها.

طيب، نبدأ بهذه المسألة وهل لها ثمرةٌ أم لا؟

هذه المسألة وهي الأعيان، أو نجعل الثمرة في الأخير.

المراد بالأعيان: هي الأمور التي يُنتفع بها، فحينئذٍ يكون المسألة معناها: هل يُحكم على منافع الأعيان بالإباحة أو بالحظر؟

هذا هو المسألة، وهذا معنى قوله: "**الأعيان المنتفع بها قبل السمع**".

قوله: "**قبل السمع**"؛ أي قبل ورود الشرع، قبل ورود الشرع، طيب.

قول المصنف: "**الأعيان**" خصَّ المصنف تبعًا لابن مفلح هذه المسألة بالأعيان فقط.

ويقابل الأعيان مسألتان:

- الأفعال.
- والعقود.

وسنتكلم عن مسألة الأفعال والعقود في آخر هذه المسألة التي هي آخر درسنا اليوم إن شاء الله.

يقول الشيخ: "**الأعيان المنتفع بها قبل السمع**" أي قبل ورود الشرع على الإباحة؛ يعني أنها الأصل فيها الإباحة قبل ورود السمع.

قال: "**عند التميمي**" المراد به أبو الحسن، لا أبا الفضل؛ لأنه إذا أطلق التميمي فالمراد به أبي الحسن، وأبي الفرج المقدسي صاحب [المبهج] وأبي الخطاب والحنفية كذلك كلهم يقولون بذلك، ونقل القاضي أبو يعلا أنه قال به جماعة من الشافعية كابن سريج، وأبي حامد المروزي وغيره.

نُقِل إن هذا القول مأخوذ من كلام الإمام أحمد، فقد سُئِل الإمام أحمد عن قطع النخل ما حكمه؟

فقال الإمام أحمد: {لا بأس به، لم نسمع فيه بشيء} فدل ذلك على أن الأصل الإباحة؛ لأنه قال لم نسمع به فيه بشيء، الأصل فيه الإباحة قبل ورود الشرع، فنستصحب الحكم الأول، هذا القول الأول في المسألة.

طبعًا استدلال الإمام أحمد وجهه: أن الإمام أحمد كما ذكرت لكم استدل الإباحة في قطع النخل، فدل على أن أصل الحكم قبل ورود الشرع الإباحة، لكن هذا الاستدلال، أو هذا الكلام من الإمام أحمد الاستدلال به على أن أحمد يرى أن الأعيان المنتفع بها قبل السمع مباحة فيه نظر.

فقد اعترض على ذلك المجد بن تيمية أبو البركات فقال: أولًا: {إنما سُئِل أحمدُ عن الأفعال، لا عن الأعيان، ونحن إنما حديثنا عن الأعيان، فسئل عن القطع، ولم يُسأل عن منفعة النخل} هذا من جهة.

الأمر الثاني: أن الإمام أحمد إنما استدل لجواز قطعها بعدم سماعه، ولم يستدل بأن الأصل قبل ورود السمع الإباحة، فقد يكون أحمد استدل بدليلٍ آخر وهو عموم الأدلة، فإنه قد جاءت أدلة كثيرة جدًّا تدل على الانتفاع بأن الله -عَزَّ وَجَل- خلق لنا ما في الأرض جميعًا، فدل على العموم، فيكون استدلاله بالسماع، لا بما قبل السماع، نعم.

"**وعلى الحظر عند ابن حامد والحلواني**"

نعم، "**وعلى الحظر**"؛ أي على التحريم، فتكون منفعة العين محرمةً إلى أن يرد دليل الشرع بالإباحة أو بغيره.

قال: "**عند ابن حامد**" أبو عبد الله شيخ القاضي أبي يعلا.

"**والحلواني**" أيضًا الفقيه الحنبلي المشهور.

هذه أيضًا أُخِذت من كلام أحمد، فقد أخذها القاضي من قول الإمام أحمد لما سئِل عن تخميس السَّلب.

تعرفون السَّلب؟

أن شخصًا من قتل قتيلًا استحق سَلَبه، فهل يُخمَّس كسائر الغنائم؟

فالإمام أحمد قال: {لا يُخمس}، شوفوا هنا نفي {لا يُخَمَّس السَّلب، ما سمعنا فيه بشيء}.

يقول القاضي: {فهذه الرواية لم يبح أحمدُ فيها التخميس للسَّلَب؛ لأن الأصل عنده الحظر} هذا كلامه، نفس الكلام الذي يستدل أو يرد عليه بما رد عليه المجد بن تيمية أبو البركات بأن أحمد إنما لم يستدل بتحريم، وإنما استدل ربما بعمومات أخرى، فالمقاتل استحق السَّلبَ بسبب قتاله، وحينئذٍ فالعموم أنه يستحق السلب كله، «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَهُو أحَق بِسَلَبِه» فهو حديث رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم-، فحينئذٍ لا يستثنى منه شيء إلا بنص، ولم يأتِ نص، فنبقى على العموم، هذا معنى كلام أبي البركات -عليه رحمة الله-، نعم.

"فعليه يباح تنفسٌ وسد رمق ذكره بعضهم إجماعًا"

نعم، قال: **"فعليه"**؛ أي فعلى القول الثاني فقط، وأما الأول فلا إشكال فيه، الذين يقولون: إنه حظر يباح تنفسٌ للمرء أن يتنفس مع أنه فعل، ويباح سد رمقٍ بأكلٍ ونحوه، **لماذا؟**

قالوا: لأن هذين الأمرين يضطر المرء إليهما، فتنفس الهواء أمرٌ مضطر إليه وسد الرمق، وهم أمران طبيعيان لا بد للمرء منهما، فيكون ذلك بمثابة المستثنى من قاعدتهم حينما قالوا: إن الأصل في الحظر.

قال: **"ذكره بعضهم إجماعًا"**؛ يعني ذكر أنه هذا يكون مستثنًا بإجماع.

وقوله: "**إجماعًا**" طبعًا ليس على الإطلاق، فقد نقل المرداوي أن بعضهم خالف حتى في سد الرمق، وفي التنفس، فقال: إنه يكون محظورًا، في ظاهر الكلام الذي نقله المرداوي، نعم.

"وعلى الوقف عند أبي الحسن الخرزي والصيرفي، وهو مذهب عند ابن عقيل وغيره"

نعم، قال: القول الثالث: "**وعلى الوقف**" بمعنى أنه متوقفٌ ليس على الحظر ولا على الإباحة.

والقول بالتوقف ذكر القاضي أبو يعلا: {أن حقيقته تؤول إلى الإباحة}؛ فمن قال بالتوقف فإنه سيؤول قوله إلى الإباحة على التحقيق، وذلك أن من قال بالتوقف، فإنه يقول: لا يثاب على الامتناع، فلا يكون حينئذٍ محظورًا، فدل على أنه مباح.

قال: "**عند أبي الحسن الخرزي**" وهو من الحنابلة كما مر معنا قبل في اسمه وفي مذهبه.

"**والصيرفي**" العجيب أن المصنف ذكر الصيرفي وحده، والصيرفي هذا من فقهاء شافعية، وقد شرح الرسالة، ولا أدري لِمَ ذكره بين فقهاء الحنابلة، فلعل والعلم عند الله -عَزَّ وَجَل-، لا أدري، أقول: ربما، وقد أكون أنا المخطئ: أنه التبس عليه الصيرفي الحنبلي، فإن هناك صيرفيٌّ حنبلي نقل عنه في الفروع، وسمى كتابه [بالنوادر]، أقول: ربما، لكن المراد هنا هو الصيرفي الشافعي المعروف، وهو من علماء الشافعية.

قال: "**وهو المذهب عند ابن عقيلٍ وغيره**"؛ أي وغيره من علماء المذهب الذين نصوا على الوقف.

ممن نُسِب له هذا القول؛ يعني نُسِب هذا القول لأبي محمد بن قدامة، وليس كذلك كما سأذكر لكم بعد قليل، ويعني وغيرهم من أهل العلم، ونُسِبَ لكل من قال بعدم التحسين والتقبيح العقلي كما ذكره المصنف في القواعد الأصولية.

طيب، قبل أن ننتقل للتخريج، هنا ذكر المصنف ثلاثة أقوال، هناك قولٌ رابع أغفله المؤلف، **والقول الرابع أننا نقول**: إنها ليست مباحةً، وليست محرمةً حتى يرد الشرع بها، **فلا نقول**: إنها محرمة ولا مباحة، **ولا نقول**: إننا متوقفون، **بل نقول**: لا حكم لها.

وهذا القول هذا الذي صرَّح به ابن قدامة فإنه قال: {إن هذا هو اللائق بالمذهب، وبنصوص الشرع} وهذا القول هو الذي اختاره جمعٌ من المحققين كابن قدامة، والشيخ تقي الدين ابن تيمية -رَحِمَهُ اللهُ تعالى-، وابن القيم في [المدارج]، وغيرهم كابن حمدان وغيره، وهذا هو الأقرب أنه لا حكم لها قبل ورود الشرع، نعم.

الطالب: يعني مباحة.

"**لا حكم لها**" لا نقول: هو مباحٌ، ولا نقول: إنه محرم، ليس لها حكم قبل ورود الشرع كما سيأتي أنه هل يوجد شيء قبل ورود الشرع؟ هل لها ثمرة أم لا؟ سيأتي، نعم.

لماذا نقول: إنها لا حكم لها؟

لأن من أصولنا أن الإباحة حكم شرعي، والحكم الشرعي لا بد فيه من دليل، ولم يرد دليل، فحينئذٍ نقول: ليست حكمًا شرعيًّا، نعم.

"فعليه لا إثم بالتناول كفعل البهيمة"

نعم، قوله: "**فعليه**"؛ أي فعلى القول بالتوقف، وهو القول الثالث الذي أورده المصنف.

"**لا إثم بالتناول**"؛ أي لا يأثم بتناوله، وذكر ابن القاضي أبي يعلا: أنه يؤول إلى أنها مباحة هذا رأيه.

قال: "**كفعل البهيمة**"؛ لأن البهيمة تأكل ويوصف فعلها بالتناول.

طبعًا هذه المسألة وهي قضية هل التوقف هو القول بأنه لا مذهب؟

بعض الناس فهم ذلك منهم المصنف؛ ولذلك المصنف نسب هذا القول لابن قدامة والمحققون كالشيخ تقي الدين وغيرهم فرَّقوا، ومنهم ابن قاضي الجبل، وابن القيم، وغيرهم فرقوا بين التوقف، فيقول: إن لها حكمًا، لكن لا نعلمه، وبين القول بأنه لا حكم لها، فإن القول بأنه لا حكم لها هو الأنسب، نعم.

"وفي إفتائه بالتناول خلافٌ لنا"

نعم، قال: "**وفي إفتائه**"

يعني هل يصح للمرء أن يفتي بالتناول قبل ورود السمع؟

قال فيه: "**خلافٌ لنا**"

فعلى القول الأول: لا إثم.

وعلى القول الثاني: أنه لا يفتي، وهذا الذي صححه المرداوي أنه لا يفتي، طبعًا هذا بناءً على القول بالتوقف، أو بناءً على القول بأنها على الحظر أو الإباحة، نعم.

"وفرض ابن عقيلٍ المسألة في الأقوال والأفعال قبل السماع"

نعم هذه المسألة الأخيرة عندنا وهي قضية هذه المسألة هل هي مفروضةٌ تكلم المصنف جعلها في الأعيان فقط.

وأما ابن عقيل فقد جعلها في الأقوال والأفعال معًا؛ أي ليست خاصةً بالأقوال فقط، بل هي عامةٌ فيهما معًا.

فمفهوم كلام المصنف مخالفٌ لكلام ابن عقيل، **والصواب** مع المصنف وابن مفلح، فإن الأفعال بإجماع أهل العلم قبل ورود السمع يوصف بعضها بالوجوب، وبعضها بالحظر، فيُحظر مِن أفعال المكلفين الشرك قبل ورود السمع، ويؤمر كذلك بإفراد العبادة، ومعرفته -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-، مأمورٌ به، أو مطلوبٌ، خلينا نقول: إنه مطلوبٌ، قضية العذاب هذه مسألة أخرى، لكنه مأمورٌ به ابتداءً.

ولذلك قلت لكم: فرقٌ بين الأمر وبين العقوبة عليه، **كما نُقِل عن الشيخ تقي الدين أنه قال**: {وأما العذاب فبالرسل ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء:١٥]}.

وهذا الذي ردَّ به القاضي أبو يعلا على مَن قال: إن الأفعال حكمها حكم الأعيان، فالصواب أن بينهما فرقًا.

بقيت عندنا المسألة الأخيرة وهي قضية العقود، هل العقود ملحقةٌ بالأفعال، أم ملحقةٌ بالأقوال؟

عندنا فيها طريقتان:

- **الطريقة الأولى** وهي طريقة أغلب علماء المذهب: إنهم يقولون: إن العقود والمعاملات ملحقةٌ بالأفعال، وبناءً عليه فإنه على قول ابن عقيل يجري فيها الخلاف، وعلى قول الأول ليس فيها الخلاف، وإنما فيها تكون مسألة منفصلة.

وقد ذكر القاضي، أو ذكر ابن قاضي الجبل: {أن العقود والمعاملات ملحةٌ بالأعيان} ذكر هذه المسألة.

طيب، آخر مسألة نختم بها درسنا اليوم كاملًا وهي قضية هل لهذه المسألة ثمرةٌ أم لا؟

ذكر القاضي أبو يعلا -رَحِمَهُ اللهُ تعالى-: {أن بعضًا من أهل العلم قال: إن هذه المسألة لا ثمرة لها، ولا فائدة لها؛ لأنه ما من شيءٍ إلا وقد ورد الشرع به، إما إباحةً أو حظرًا، أو دليلًا كليًّا، وهذه هو الأظهر بذلك}.

لكن قال: {يمكن أن يستدل بهذا الفقه بأن يقول الشخص: بحثت عن دليلٍ فلم أجد في المسألة، فالأصل كذا}.

نقول: إن قوله: إن الأصل كذا هو في الحقيقة استمساكٌ بدليلٍ شرعيٍّ عام.

فعندنا فرق بين أصل الإباحة، وبين مسألة حكم الأعيان والأفعال قبل ورود السمع، عندما نقول: الأصل؛ أي بالشرع، وأما قبل ورود السمع، فليس لها ثمرة؛ لأن الشرع كامل ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا**﴾[المائدة:٣].

فشرعنا بحمد الله -عَزَّ وَجَل- كامل لا نقص فيه، قد يخفى على بعض الناس حكم ومسألة، لكنه كامل لا يخفى على جميع الناس.

إذن حقيقة المسألة كما أشار له القاضي أبو يعلا نقلًا عن بعض علماء المذهب أنها لا ثمرة لها في الفقه، وإنما تكون مسألةً خبرية في الأمور السابقة، وهذا هو الأليق بالنصوص الشرعية، هو الأليق.

ولذلك قال الموفق والشيخ تقي الدين: {إن الأليق بالنصوص، وبمذهب الفقه أن نقول: لا حكم لها، ليس لها حكم، فلا ينبني عليها أي ثمرة، لا نقول: إن لها حكمًا مطلقًا}.

نكون بذلك بحمد لله -عَزَّ وَجَل- أنهينا درسنا اليوم، الدرس القادم بمشيئة الله -عَزَّ وَجَل- نبدأ في الحديث عن الحكم، أسأل الله -عَزَّ وَجَل- للجميع التوفيق والسداد، وأن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

نأخذ بعض الأسئلة فيما يسمح به الوقت، ثم نقف.

الأسئلة

أخونا يقول: هل الخلاف في إدخال حكم المباح في الأحكام التكليفية له ثمرة، أم ليس له ثمرة؟

الجواب: هذا درسنا القادم إن شاء الله، إن أمكن وتيسر أن نصل للمباح عندنا مسألة كاملة في قضية المباح هل هو من أحكام التكليف وما ينبني عليه.

يقول: مسألة تضمين حروف الجر؟

الجواب: يعني قصده، يعني إن كان يقصد بتضمين حروف الجر؛ يعني أن بعضها يقوم مقام بعض، فإن بعضها يقوم مقام بعض، لكن لا بد من دليل يدل عليه.

يقول: تعليل أفعال الله، ومسألة التحسين والتقبيح العقلي من المسائل الغامضة نوعًا ما، فهل هناك كتابة تيسر فهم هاتين المسألتين؟

الجواب: هي سهلة جدًّا ليست صعبة؛ يعني أنا أظن الملخص الذي ذكرت لكم قبل قليل يوجز هاتين المسألتين، وما زاد عنه لا حاجة لك به، لا حاجة لك، اللهم إلا بعض التفريعات.

مسألة التحسين والتقبيح العقلي يعني كُتب فيه رسالة جيدة للدكتور عوض الشهراني في ثلاث مجلدات جيدة، وهي موجودة ومطبوعة.

يقول: المصفى في أصول الفقه لأحمد بن محمد الوزير؟

الجواب: الحقيقة ليس عندي، ولم أقرأه، لكن سمعت بعضًا يثنون على هذا الكتاب في سهولة لفظه، ولكني يعني لم أحصل على أي نسخة منه، لم أره، هو متأخر مات في القرن الماضي؛ يعني بعض الذين أدركوه ربما أحياء، يعني حتى ذكر أخونا جزاه الله خير تقريبًا ألف وثلاثمئة وبعد السبعين، فلغته سهلة، ولا أدري أهو من بيت الوزير أهل تِهامة، أو من غيرهم؛ فلأنه إن كان من بيت الوزير أهل تِهامة فقد يكون زيديًّا.

وأصول الزيدية هي أصول المعتزلة في أصول الفقه، وأجود من خالفهم ممن كتب بهم الصنعاني في كتاب [إرشاد السائل] أظن اسمه، مع أنه وقع في بعض الأمور التي وقع فيها الزيدية، والزيدية قدرية، تعرفون هذا الشيء، حتى إن من ألَّف في طبقات المعتزلة، وطبقات القدرية يوردون فيها تراجم الزيدية، والشيخ الإمام يحيى بن أبي الخير العمراني اليماني الزبيدي المتوفى سنة خمسمئة ثمانية وخمسين لما أراد أن يرد على الزيدية ألف كتابًا سماه [الانتصار في الرد على القدرية الأشرار] فله في مسائل الأصول إشكالات كثيرة؛ ولذلك أنا لا أعلم هذا الكتاب.

يقول: مبدأ اللغات اصطلاحي، فما الجواب عن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[البقرة: ٣١]؟

الجواب: هذه من الاستدلالات التي أطال عليها ابن الحاجب ذكر الاستدلال ورده فيمن قال: إنها يعني اصطلاحية، لكن هذا الدليل يدل على أن الله -عَزَّ وَجَل- علَّم الأسماء كلها التي هي بنيت عليها الأصول، أو أنه جميعها، فتكون جميعها توقيفية كما هو قول الأكثر، والمسألة عمومًا مقبولة للاستدلال، طيب.

يقول: ما هو تحليل المذهب في مسألة دخول المحدود في الحد؟

الجواب: المذهب المعتمد عند الأصوليين، وعند الفقهاء في التطبيق أنهم يقولون: أن الحد لا يدخل في المحدود إلا في قرينة، إذا جاءت القرينة الدالة على الدخول، فإنه يدخل، وبناءً عليه فإن ما ذكره أبو بكر عبد العزيز: {أن الحد إذا كان جزءًا من المحدود قد تكون قرينةً}.

يقول: هل كتاب [منهج السالكين] يشبه كتب الحنابلة؟

الجواب: هو من كتب الحنابلة لا شك، هو على طريقة الحنابلة؛ [منهج السالكين] أخذ [عمدة الفقه] لا بن قدامة، بل بعض الأبواب لم يغير حرفًا إلا شيئًا يسيرًا هو [عمدة الفقه]، ولكنه عدَّل كثيرًا من جمله، وخاصةً في البدايات، فهو أسهل عبارةً مع حذفه كثيرٌ من حشوه، وإلا في بعض الأبواب أظنه كتاب [الأطعمة] نفسه بالنص أو [الزكاة] نسيت الآن نفسه بنص [العمدة]، فالأصل عنده [العمدة]، يبدو أن [العمدة] أمامه، مع أن الشيخ كان يحفظ الدليل، ويحفظ الزاد، لكن حفظه للدليل أقوى بدليل أنه يغير العبارات بعبارات الدليل الطالب، فدل على أن حفظه للدليل أقدم ربما أو أظهر.

لا شك أنه من أحسن الكتب التي يبدأ بها طالب العلم، بل أنا لا أعرف كتابًا يبدأ به طالب العلم أنسب من [منهج السالكين]، لا أعرف كتابًا أحسن منه، أول كتاب يبدأ به الفقه [منهج السالكين] هذا كتاب وفق الله -عَزَّ وَجَل- مؤلفه أن يكتبه بطريقةٍ سهلة، يكفيك أن فيه قيل -نسيت الآن بالضبط- قال: فيه أربعمئة آية وحديث؛ يعني عدد -أظنه قال هذا العدد نسيت- ترجع لمقدمة المحقق؛ يعني عدد ضخم جدًّا سهله لطالب العلم، وسهل عليه العلم، ثم بعد ذلك ينتقل لما بعده مما يذكر.

قال: هل ابن اللحام وافق الأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح كما يفهم من كلامه "فالعقل لا يحسن ولا يقبح"؟

الجواب: لا لم يوافقهم، وإنما هو يعني هو معروف عناية بكلام شيخ الإسلام ابن تيمية، ولكن ربما بعضهم ينفي التحسين والتقبيح، ويقصد بالتحسين والتقبيح الإيجاب والتحريم، وخاصةً لمن لم يكن غائصًا في هذه المسألة بعينها، وبعضهم يحكيه من باب التقليل لا من باب التحقيق، وأما التحقيق فالتحسين والتقبيح ثابت في العقل لا أحد ينكره كما قلت لكم، الشيخ يقول: لا ينكره عاقل، هكذا قال ابن القيم.

يقول: هل يشترط لضبط الأصول [أصول الفقه] حفظ متن جامعٍ فيه؟

الجواب: إن حفظت هذا الأفضل والأحسن والأتم، وإن لم تحفظ فاستظهر، احرص على الاستظهار، الناس يختلفون بعضهم يحفظ، وبعضهم لا يستطيع الحفظ، بعضهم يحفظ المنظوم، بعضهم يحفظ المنثور، الناس يختلفون، ولو جعلت الناس على سننٍ واحد وطريقٍ واحد ما كل واحد يستطيع، ربما شخص ضعيفٌ في الحفظ، لكنه لما توجه من طريقٍ آخر أجاد ففاق صاحبه الذي يحفظ في بابٍ آخر.

ولذلك من الخطأ أن الشخص دائمًا يعني يرتبط مع أخيه وزميله في منهج واحد، أنا قد أكون أسرع منك في الحفظ، أو أن تكون أنت أسرع مني في الحفظ فتضعفني، أنت أسرع مني في الحفظ فأضعفك، أو تلقي إليَّ

بملامةٍ في نفسي أنني لا أحسن العلم، الإنسان ينشغل بنفسه، ولكن مع غيره من باب المنافسة، لا الارتباط الكلي.

متى يقف الدرس للاختبارات؟ وهل نأخذ إجازة؟

الجواب: سنأخذ إجازة إن شاء الله للاختبارات، لكن ما أدري كم باقي على الاختبارات، كم باقي على اختبارات المعهد؟

الطالب: أسبوع يا شيخ.

الشيخ: أسبوع واحد بس؟ معقول المعهد ما بقي عليه إلا أسبوع؟

الطلب: ....

الشيخ: المعهد قبل الشريعة.

الطالب: الأسبوع الجاي.

الشيخ: الأسبوع القادم آخر شيء، لا حول ولا قوة إلا بالله، أجل الأسبوع القادم آخر شيء اللي بعده اختبارات؟

الطالب: ....

الشيخ: أنا كان بودي، نحن تأخرنا في (١:٥٦:٤٤) تأخرنا شوي في بعض الأمور، لكن مثل ما قلنا في الزاد: نبدأ في الاختبارات أو نقف، ما رأيكم؟

الطالب: ....

الشيخ: أنا أسأل الناس إلا أبا عبد الرحمن ومن معه، نقف ولّا نستمر؟

الطالب: نقف.

الشيخ: طب نأخذ على الأقل أسبوع.

الطالب: نستمر.

الشيخ: نستمر.

الطالب: نقف.

الشيخ: نقف؟ أجل، خلاص نقف، إذن ذمة المؤمنين واحدة يسعى بها أدناهم، أنا ظننت أنه باقي ثلاثة أسابيع أو أسبوعين، أنا (١:٥٧:١٦) يعني ما بقي إلا أسبوع واحد؟

الطالب: نعم.

الشيخ: طيب، أسبوع إن شاء الله، على الأقل نأخذ، فيكم حيل نزيد نصف ساعة الأسبوع القادم؟ نزيد شوي على الأقل ننهي على الأقل الحكم وأنواع الحكم بقدر الاستطاعة واختصر في الشرح بإذن الله -عَزَّ وَجَل-.

أخونا يقول: ما هي عقيدة الطوفي؟

الجواب: علمها عند الله؛ لأنها في نفسه؛ لكن الذي أظهره أن عنده رفضًا، وقد قال عن نفسه: أشعريٌّ حنبليٌّ رافضي، هذه إحدى الكُبر هو يسمي نفسه رافضي، وفي بعض كتبه وخاصةً في [الإشارات الإلهية] وفي غيرها بعض الكلام الذي لا يحسُن، فالطوفي في بعض كتبه كذلك.

هل في آخر حياته حسن أمره كما نُقِل عنه؟

الجواب: نرجو ذلك بإذن الله -عَزَّ وَجَل-، قيل: أنه استتاب، واستتابه القاضي ابن سعود الحارثي صاحب [شرح المقنع] استتيب، وأعلن توبته، مثل ابن عقيل استتيب، فأعلن توبته، علمها عند الله -عَزَّ وَجَل-، لكن في مسائل الفقه لم يعاب عليه شيءٌ كثير، وفي مسائل الأصول قُبِل قوله في الجملة، وأما مسائل الاعتقاد، فقيل: إنه قد تراجع، والعلم عند الله -عَزَّ وَجَل-، لكن الذي أظهره فيه بعض الانحراف واضح.

قال: منهم الجمهور عند الفقهاء والأصوليين؟

الجواب: خلينا نتكلم في لأصوليين، الأصوليون ليس لهم مصطلح في الجمهور، فتارةٌ يطلقون بالجمهور يقصدون بهم جمهور الفقهاء، وتارةً يطلقون الجمهور ويقصدون بهم جمهور المتكلمين؛ أي في علم العقائد، وتارةً طبعًا لا أقول: المتكلمين الذين يعنون بعلم الكلام، وإنما نقول: المتكلمين في علم العقائد سواءً على طريقة أهل السنة أو غيرهم.

وتارة يطلقون بالجمهور أي جمهور المتكلمين في علم الأصول، فليس لهم مصطلحٌ واحد، بل أحيانًا نطلق عليهم جمهور اللغويين كما مر معنا، فليس لهم مصطلحٌ واحد نقول: إنهم يستخدمونه، بخلاف الفقهاء، فإنه يقصدون بالجمهور قول الأكثر؛ ولذا ربما نشير إن شاء الله بعد ذلك الترجيح بين الأقوال بقول الأكثر والأعم إن شاء الله.

يقول: ما معنى المناسب بين اللفظ والمدلول؟

الجواب: المدلول هو المعنى، واللفظ هو المبنى.

فهل بين المبنى والمعنى مناسبةٌ ذاتيةٌ أم لا؟

الجواب: بمعنى أنه إذا جُعِل لفظٌ على معنًى معين سواءً كان هذا الوضع توقيفيًّا، أو أنه تواضعٌ اصطلاحيٌّ من الآدميين.

هل لا بد أن يكون بين اللفظ، وبين المعنى الذي جُعِل له مناسبة أم لا؟

الطالب: مناسبة صوتية يا شيخ.

الشيخ: لا، ليست مناسبة صوتية، وإنما مناسبة دلالية الدلالة؛ ولذلك بنى ابن فارس كتابه [مقاييس اللغة] على هذا المعنى، وهو أن كل معنًى يكون مأخوذًا من لفظٍ فإن بينهما مناسبة، قد يكون في بعضها تكلف حتى نظروا إلى الحروف، فقالوا: إن بعض الحروف تدل على معنًى بهذه الهيئة، وهذه المناسبات التي قد تخفى على أناس وتظهر لناس آخرين، فالعلوم، فعلم اللغة واللغويات علم طويل جدًّا.

هذا أجبت عنه، يقول: يعني ألا يستدل بقوله -عَزَّ وَجَل-: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة:٢٩] تدل على الإباحة؟

الجواب: نقول: هذه ليست مسألتنا، هذه الآية تدل على أن الأصل في الشرع الإباحة، نحن نتكلم قبل ورود الشرع، وقد ذكرتها في آخر كلامي أن هناك فرق بين أن نقول: أصل الإباحة، وبين أن نقول: إن الأعيان قبل ورود الشرع على الإباحة، فرق بين الثنتين.

قبل ورود الشرع لا حكم، كما قال ابن قدامة، وأما بعد ورود الشرع فكل شيءٍ فيه حكم إما بالنص أو بالعموم وهو الكليات، فكلامك صحيح، لكن هذا غير مسألتنا، هي مسألة أخرى قد نذكرها في باب الاستصحاب، سيأتينا إن شاء الله في الاستصحاب.

يقول: ما سبب تأثر بعض الحنابلة بالأشاعرة؟

الجواب: المحاكاة والتقليد، بعض الناس لا يعرف المسألة، وكثيرٌ من الناس ينقل، ابن عادل صاحب [اللباب] يقال: ابن عادل في [اللباب] حتى إن بعض المشايخ يقول: لوددت أن أرى هذا الكتاب، وهو الشيخ محمد بن مانع توفي قبل خمسين سنة، يقول: أريد أن أرى هذا الكتاب الذي هو في ثلاثين مجلد.

طُبِع الكتاب، ما هو؟

هو تفسير ابن الخطيب الذي هو أبو فخر الرازي.

كثير من الناس ينقل الكتاب ويكرره، يكرر ما في الكتاب كما هو، ويكرر نفس العبارة نقلًا عن غيره، فهناك فرق بين الناقل والمحاكي، وبين المخرج، فرق بين الاثنين، فكثير من أهل العلم دخل عليهم بعض الخطأ (٢:٢:١٣) بل لأنه أخطأ، أرجو أنه من باب الخطأ وليس من باب الاعتقاد الذي أخطأ فيه، فيكون مشاهِدًا فيه، هذا إن شاء الله أولى.

قال: هل هو الخرزي أم الجزري؟

الجواب: الصواب: الخرزي، قيل: الجزري في بعض النسخ، وبعض الكتب، ولكن الصواب أنه الخرزي.

يقول: ما الفرق بين الذكر الحكمي، وما عنه الذكر الحكمي؟

الجواب: ذكرناه في الدرس الأول أظن أو الثاني، الذكر الحكمي هو اللفظ هو الذكر الحكمي الذي يدل على معنى، وما عنه هو مفهومه فقط.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد.